ARTÍCULOS

Estudios sobre el **Mensaje Periodístico**
ISSN-e: 1988-2696

https://dx.doi.org/10.5209/esmp.67001

EDICIONES COMPLUTENSE

El periodismo especializado en religión y su atención a las celebraciones de Semana Santa: La información cofrade

Álvaro López Martín[1]; Bernardo Gómez Calderón[2]

Recibido: 10 de noviembre de 2018 / Aceptado: 25 de febrero de 2019

Resumen. Dentro del periodismo especializado en religión, ocupa un lugar preponderante, en determinadas áreas geográficas españolas, la cobertura de actos relacionados con la Semana Santa, lo que se conoce como información cofrade, hasta ahora escasamente abordada desde el ámbito académico. Este trabajo tiene como objetivo fundamental conocer el tratamiento que esta celebración y sus protagonistas, las hermandades, tienen en los medios, y contribuir a su definición como área de especialización periodística, tomando como foco de investigación la prensa local de Málaga. Se analizan 390 textos relacionados con la Semana Santa publicados a lo largo de 2017 en los periódicos *Sur*, *La Opinión de Málaga* y *Málaga Hoy*. Los resultados del análisis permiten confirmar la importancia de este fenómeno en los medios locales, y cómo su tratamiento se caracteriza por el empleo de un elevado número de términos especializados, la agrupación de contenidos y el uso de géneros tanto informativos como interpretativos y argumentativos, todo lo cual cimenta su estatus de modalidad periodística autónoma.
Palabras clave: Periodismo especializado; información religiosa; Semana Santa; géneros periodísticos; prensa local.

[en] Religious journalism and the information about the Spanish Holy Week

Abstract. Within the religious journalism, the coverage of acts related to the Holy Week occupies a special, important place in the media of some Spanish regions, specially in the South of the country. But until now, it's a field barely studied by the scholar research. This work aims to know the treatment that this celebration and its main actors, the Brotherhoods, have in the media, taking the local press of the city of Malaga as our study object. So, we analyze 390 texts related to the Holy Week published during 2017 in the newspapers *Sur*, *La Opinión de Málaga* and *Málaga Hoy*. The results confirm the relevance of this phenomenon in the local media, and how its treatment is characterized by the use of a high number of specialized terms, the group of contents and the use of informative, interpretative and argumentative genres. All these conclusions bolster the autonomous status of this reporting field.
Keywords: beat reporting; religious journalism; Holy Week; journalistic genres; local press.

[1] Universidad de Málaga (España)
E-mail: alvarolopezmartin@uma.es
[2] Universidad de Málaga (España)
E-mail: bjgomez@uma.es

Sumario. 1. Introducción. 2. Estado de la cuestión; 2.1 La información cofrade, territorio (casi) virgen; 2.2. El periodismo religioso: particularidades y exigencias. 3. Objetivos. 4. Metodología; 4.1. Muestra y periodo de análisis; 4.2. Ficha de análisis. 5. Resultados; 5.1. Sección; 5.2. Género; 5.3. Léxico. 6. Conclusiones. 7. Referencias bibliográficas. Anexo.

Cómo citar: López Martín, Álvaro y Gómez Calderón, Bernardo (2019): "El periodismo especializado en religión y su atención a las celebraciones de Semana Santa: La información cofrade". *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 25(3), 1509-1524.

1. Introducción

Los medios de comunicación se encuentran en un proceso de adaptación continuo a las necesidades informativas de la sociedad, las cuales tratan de satisfacer recomponiendo de modo constante su oferta de contenidos. Hay sin embargo asuntos que, más allá de épocas y tendencias, mantienen una presencia continua en la agenda informativa de los medios: es el caso de la Semana Santa y sus cofradías en la prensa de numerosas localidades españolas, y en concreto de Málaga. Si tomáramos, por un lado, un ejemplar de *La Unión Mercantil* –el diario de mayor circulación en la ciudad entre finales del siglo XIX y principios del XX– y, por otro lado, cualquier cabecera de las que se editan en la actualidad en la provincia, como *Sur* o *La Opinión*, veríamos en ambos el mismo interés sostenido por todo lo relacionado con las manifestaciones religiosas de la Pasión. Este impacto mediático está vinculado, sin duda, al peso que el colectivo cofrade tiene en la ciudad de Málaga, al igual que ocurre en otros municipios andaluces; según señala Palomares, "el 12,26% de la población malagueña pertenece actualmente a una cofradía agrupada" (2017: 96), lo cual equivaldría a 69.767 individuos.

El fenómeno tiene, además, importantes implicaciones económicas: como se ha ocupado de cuantificar en una investigación reciente la Cátedra de Estudios Cofrades de la Universidad de Málaga, el volumen de ingresos generado por la Semana Santa en la ciudad durante el año 2016 superó los 82 millones de euros, en gran medida proporcionados por el turismo (Universidad de Málaga, 2017). Nos encontramos ante una expresión popular, las procesiones de Semana Santa, que movilizan no sólo a aquellas personas que forman parte del colectivo cofrade, sino también a los propios residentes en la ciudad y a los turistas que acuden para ver las celebraciones. No en vano, tras la ratificación del Real Decreto 384/2017, de 8 de abril, la Semana Santa está declarada Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.

2. Estado de la cuestión

2.1. Antecedentes sobre estudios del periodismo cofrade

Así como en otros territorios las festividades religiosas de Pasión y su reflejo informativo han atraído la atención de la academia (en especial, en Sevilla, vid. Gómez y Méndez, 1996, 1997, 1998, 1999 y 2000, quien en colaboración también se ha ocupado de otras expresiones populares como las Cruces de Mayo –2014– o el Rocío –2015–), los estudios sobre la presencia de la Semana Santa de Málaga en

los medios se caracterizan por su escasez, como ya apuntaba Pedro Luis Gómez hace casi 30 años (1989: 213): "Analizar la relación entre la Semana Santa malagueña y la prensa es una tarea ardua y aún por realizar". Actualmente, la presencia de esta área informativa es cada vez mayor en las páginas de los periódicos, los cuales, como señalaba este mismo autor, siempre "han sido un notario fiel de la actualidad" en este terreno, reflejando el arraigo que las cofradías y hermandades tienen en Málaga.

Cabe puntualizar que sí existe algún estudio centrado en la Semana Santa malagueña y los medios de comunicación, aunque tanto por su fecha de elaboración como por el periodo histórico del que se ocupa, queda considerablemente alejado de la actualidad. En concreto, un ensayo obra de Castellanos y Delange centrado en la etapa correspondiente a la fundación de la Agrupación de Cofradías de Málaga, en la década de los años 20, cuyo objetivo era diferenciar "cómo los medios de comunicación malagueños entendieron la Semana Santa, apoyaron el desarrollo turístico de nuestra ciudad […] y criticaron, de manera más o menos abierta, la propia realidad cofrade, así como los comportamientos que Málaga mantenía en la celebración de sus fiestas de Semana Santa o los elementos que conformaban el acervo procesionista de la misma" (1997: 38). Sin duda alguna, la realidad es que, como se recoge en el citado trabajo, durante dicho periodo las celebraciones de Pasión tuvieron presencia, al margen de su posicionamiento a favor o en contra de los desfiles procesionales, en periódicos de ideologías diversas como *La Unión Mercantil*, *El Cronista* o *El Popular*, entre otros. Una señal inequívoca del interés que siempre ha existido en la ciudad de Málaga por esta muestra de religiosidad popular.

Las cofradías y la Semana Santa, ya sean vistas como movimiento religioso, cultural o, simplemente, sociológico, han concitado siempre una enorme atención mediática. Aunque el medio que ocupa la atención de este estudio es la prensa, cabe destacar, a modo de curiosidad, que una de las primeras voces que se escucharon en EAJ-9 Radio Málaga –primera emisora que funcionó en la capital– fue la del "locutor-periodista cofrade Francisco Morales López", según señala García (1989: 205). Es precisamente la creciente fuerza que tiene todo lo relacionado con el mundo cofrade el motivo por el cual la prensa dedica actualmente generosos espacios durante todo el año tanto a las cofradías de Pasión como a la Semana Santa en general.

La atención sostenida hacia estas manifestaciones religiosas ha traído consigo la aparición de un área periodística diferenciada, la del mundo cofrade, presente en todos los medios malagueños, que disponen de profesionales dotados de un importante acervo de conocimientos que les permite escribir de manera rigurosa sobre todo lo relacionado con las procesiones y hermandades.

2.2. El periodismo religioso: particularidades y exigencias

Dentro de las diferentes áreas del periodismo especializado, la información cofrade o relativa a la Semana Santa, a pesar de exhibir características diferenciadas, se encuadraría dentro del periodismo religioso, el cual cuenta con "peculiaridades que lo distinguen de otras áreas de especialización" (Pou, 2008: 561). En concreto, Pou llama periodismo religioso a "aquella información, publicaciones, secciones y

periodistas que tratan sobre el hecho religioso, a menudo, a través de su manifestación externa: celebraciones, discursos de líderes religiosos, encuentros públicos, etc. Es decir, toda la realidad religiosa que como parte de la realidad social, debe tener su hueco en los periódicos" (en Cebrián, 2006: 190). Aplicando esta definición al mundo cofrade, los diferentes hechos noticiosos mencionados se podrían sustituir por celebración de cultos de las hermandades, las actividades que estas llevan a cabo o las propias procesiones, tanto las celebradas en Semana Santa como las extraordinarias a lo largo del año.

Más acotada se podría considerar la definición de información religiosa aportada por la Unión Católica Internacional de la Prensa (UCIP), la cual considera que consiste en "aquellas informaciones que se refieren a diversas sociedades religiosas o a las relaciones entre estas y la sociedad civil; tales noticias asumen lo religioso como un hecho social, ligado a la historia de los hombres y no como un hecho profundo ligado a la historia del alma" (1998). A la luz de esta última definición, sólo cabe coincidir con Serrano en que "el principal escollo a la hora de desarrollar los fundamentos de la información religiosa especializada es la carencia de un acuerdo o consenso teórico, que no práctico, respecto a la definición, contexto y proceso de la información en las relaciones entre Iglesia y medios" (2013: 194). Además, este mismo autor añade que "el principal problema radica en la lógica de la naturaleza y procesos de la producción de la información, tal y como hoy la entendemos" (2013: 194).

De la citada Pou se podrían extraer también dos aspectos fundamentales que deben tener en cuenta los periodistas especializados en este ámbito a la hora de ejercer su labor. Por una parte, que "la aplicación de la noción de *acontecimiento periodístico* resulta compleja en el ámbito religioso", y, por otra, que "el mensaje periodístico acerca del hecho religioso exige la aplicación de los mismos criterios profesionales que se utilizan en las demás áreas informativas y no un activismo que aproxima este contenido a la propaganda" (2008: 572).

Respecto a las aptitudes profesionales, Serrano expone cinco rasgos que cualifican al periodista especializado en religión, que debe ser "1) Conocedor en primera persona de la vida de la Iglesia desde dentro. 2) Técnicamente bien preparado y abierto a una formación permanente no sólo en lo periodístico sino también en cuestiones filosóficas y teológicas. 3) Conocedor de las implicaciones para la Iglesia del entorno social y mediático. 4) Centrado en el público al que se dirige, en especial las familias, los menos favorecidos y los alejados. 5) El fundamento antropológico se convierte para él en el sentido y la finalidad de los medios de comunicación" (2013: 197).

Asimismo, el citado Serrano (2004: 417) hace hincapié en la importancia de llevar a cabo una distinción entre "informar" y "evangelizar", siendo el papel de la iglesia –entiéndanse en este caso las cofradías y hermandades– este último, y el de los medios de comunicación el primero, sin cambiar los roles y respetándose ambos actores. Es decir, se exige a los periodistas especializados en esta área un mínimo de rigor y profesionalidad a la hora de informar, no olvidando cuál es el papel que ellos deben desempeñar y la función social que asumen.

Sin embargo, no siempre los medios disponen de profesionales especializados para cubrir este tipo de informaciones. Serrano, precisamente, fundamenta la escasez de investigaciones académicas sobre el periodismo religioso en la falta de

formación o preparación específica de los periodistas que se ocupan de su cobertura (2004). Aunque no disponemos de datos concluyentes en este sentido, en el único estudio sobre la materia realizado en nuestro país (Cebrián, 2006), sólo uno de nueve periodistas encuestados que se dedicaban al ámbito religioso poseía algún tipo de formación especializada.

Hay finalmente otras deficiencias en la información religiosa extrapolables al mundo cofrade. Así, Cantavella señala que "los informadores perciben una recurrencia constante al secretismo, a esconder con excesiva frecuencia lo que debería hacerse público sin ambages" (2002: 446). Esto, aplicado a nuestro ámbito, resulta muy común, por ejemplo, en periodos relativos a elecciones en las hermandades o a procesos de realización de nuevas piezas patrimoniales.

3. Objetivos

El objetivo fundamental de este estudio es conocer el tratamiento y el impacto que la actualidad relacionada con la Semana Santa tiene en la prensa local malagueña, lo que, a su vez, nos permitirá dilucidar en qué medida la información cofrade puede considerarse un área de especialización informativa diferenciada.

Como vía de concreción del propósito general de la investigación, se han establecido varios objetivos subsidiarios. Uno de ellos es identificar cuáles son los géneros predominantes a la hora de trasladar a la audiencia la actualidad de la Semana Santa, pues de su variedad y riqueza dependerá la autonomía periodística del área (O1). Íntimamente relacionado con el propósito anterior está el de conocer si existe transversalidad de los asuntos relacionados con el mundo cofrade o, por el contrario, éstos se organizan al margen del resto de secciones (O2). Y en tercer lugar, se pretende determinar en qué medida nos encontramos ante un ámbito informativo especializado, a través del análisis de los usos léxicos particulares que afloran en los textos que dan cuenta de él (O3).

4. Metodología

El análisis de contenido se antoja el método más apropiado para alcanzar los objetivos propuestos en nuestro estudio. El motivo de la elección de esta técnica responde a su idoneidad para el tratamiento de volúmenes elevados de información con altas dosis de fiabilidad. Así se desprende de lo afirmado por Krippendorff (1990: 7), quien considera que el análisis de contenido "puede llegar a convertirse en una de las más importantes técnicas de investigación de las ciencias sociales. Procura comprender los datos, no como un conjunto de acontecimientos físicos, sino como fenómenos simbólicos y abordar su análisis directo". Es precisamente esto último, su análisis directo –a lo que se puede añadir exhaustivo–, lo que se pretende conseguir en este trabajo.

Cabe mencionar también las tres características que Berelson asocia a la definición de análisis de contenido, al que le atribuye los rasgos de objetividad, sistematicidad y cuantificación de los contenidos manifiestos de la comunicación. En palabras de García Lucero, "la objetividad significa que la idiosincrasia peculiar

o los sesgos propios del investigador no pueden afectar a los resultados, por lo que si otro analista repitiera el proceso, tendría que llegar a las mismas conclusiones [...], la sistematicidad significa que los contenidos sometidos a análisis son seleccionados conforme a reglas explícitas y persistentemente aplicadas" y, en cuanto al carácter cuantitativo, "el propósito de la técnica consiste en lograr una representación precisa del conjunto de una serie de mensajes" (2010: 188).

En parecidos términos se expresa Neuendorf (2002: 9) al considerar que "el análisis de contenido se realiza dentro del método científico, pero con ciertas características adicionales que lo colocan en una posición única como la metodología principal para el estudio de mensajes". Además, el análisis de contenido "no está limitado en cuanto a los tipos de variables que pueden medirse o el contexto en el cual los mensajes son creados o presentados", lo cual dota a este método de una saludable versatilidad.

4.1. Muestra y periodo de análisis

En este trabajo se estudian de manera pormenorizada piezas periodísticas relacionadas con la información cofrade publicadas en la prensa malagueña, con el propósito de determinar las características textuales de la especialidad. En concreto, se analizan los textos periodísticos relacionados con la Semana Santa o las cofradías de Pasión aparecidos en los diarios locales *Sur*, *La Opinión de Málaga* y *Málaga Hoy* en las fechas comprendidas entre el 1 de enero de 2017 y el 31 de diciembre del mismo año. Las tres cabeceras seleccionadas son, en la actualidad, las únicas de pago y con circulación controlada por OJD que se editan en la localidad. Durante el periodo escogido, se registran entre los tres medios un total de 390 piezas, la mayoría de las cuales se obtienen por parte de los investigadores en el archivo histórico de la Agrupación de Cofradías de la Semana Santa de Málaga.

Es importante señalar que, debido a la ingente cantidad de información que genera este ámbito de la actualidad, para nuestra investigación se ha decidido acotar la muestra del análisis, centrándola exclusivamente en los textos aparecidos en el cuerpo de los periódicos seleccionados, quedando al margen las piezas publicadas en los suplementos de temática cofrade que todos los diarios locales suelen editar a lo largo del año.

4.2. Ficha de análisis

La ficha de análisis diseñada para ejecutar la investigación se divide en dos apartados:

A) Información de registro, que sirve para identificar el texto de cara a su posterior disección: medio en el que ha sido publicado, fecha de aparición, sección en la que figura y firma.

B) Aspectos periodísticos. En este bloque se contemplan dos variables con las que pretendemos determinar el tratamiento de la actualidad cofrade en la prensa malagueña:

- Género: La importancia de la Semana Santa para los medios malagueños se pone de manifiesto en la utilización de una amplia variedad de géneros y

subgéneros. Por ello, en esta variable se contemplan modalidades periodísticas tanto informativas (noticia, breve, fotonoticia, entrevista de actualidad) como interpretativas (reportaje, crónica) y argumentativas (columna, tribuna, cartas del director y de los lectores).

- Léxico: La otra variable que se estudia aquí es el léxico de las piezas periodísticas de temática cofrade, es decir, los términos particulares de este ámbito que aparecen en los textos seleccionados, muchos de los cuales son usados únicamente en la provincia de Málaga. La riqueza lingüística inherente a la información de Semana Santa obliga al periodista a disponer de un vasto acervo de conocimientos específicos, imprescindible para informar con un mínimo de eficacia y rigor. Abundan en este campo las sutilezas idiomáticas: existen voces que sólo se utilizan en algunas localidades, como ocurre con "paso" y "trono", y otras que tienen usos distintos según las localidades, caso de "varal", empleada en Sevilla para denominar a los soportes verticales que sustentan el palio y en Málaga para hacer referencia a la pieza metálica sobre la que apoyan sus hombros los portadores. Igual ocurre con otros vocablos especializados como "submarino", "pollero" o "arbotante".

Una vez identificados dichos términos, para su clasificación y estudio se emplea un árbol temático donde las voces se ubican en función de la naturaleza de su referente, estableciéndose 11 bloques: 1) procesión; 2) integrantes de la procesión; 3) elementos o partes del trono procesional; 4) órganos de gobierno e integrantes de la Hermandad; 5) patrimonio; 6) titulares; 7) actos, cultos y días claves; 8) obispado; 9) Agrupación de Cofradías; 10) denominaciones y 11) generalidades.

5. Resultados

5.1. Sección

La información cofrade acapara una considerable atención por parte de los periódicos malagueños, que ubican los textos del área en diversas secciones, como se puede apreciar en la tabla 1. El diario *Málaga Hoy* es el medio que mayor variedad ofrece en cuanto al emplazamiento de las piezas:

Tabla 1. Sección en la que se ubica la información cofrade. (*) Sección propia.

	La Opinión	*Málaga Hoy*	*Sur*
Andalucía	-	1	-
Contraportada	-	-	5
Cultura y Sociedad	-	-	1
Deportes	-	3	-
Economía	-	1	-
La Página dos*	3	-	-
Local	105	30	116
Opinión	2	14	6
Vivir*	-	103	-

Una de las particularidades con las que cuenta la información cofrade en los tres medios analizados es que, especialmente en *Málaga Hoy* y *Sur*, los textos relativos a las cofradías y hermandades no se circunscriben a una sección concreta, sino que están presentes en espacios diversos que van desde "Local" hasta "Economía", pasando por "Deportes" o "Cultura". Si bien en *Sur* y *La Opinión de Málaga* la sección en la que aparece un mayor número de piezas de temática cofrade es "Local", el área predominante en *Málaga Hoy* es su espacio propio denominado "Vivir". Precisamente, de este medio llama la atención la presencia de textos en la sección de "Deportes"; en ellos se da cuenta de actividades deportivas organizadas por las cofradías.

Menor diversidad de secciones presenta *Sur* a la hora de ubicar su producción cofrade, situada preferentemente en la sección de "Local", donde se publicaron en 2017 116 textos, lo que equivale al 90,62% del total de unidades extraídas de dicho periódico. Por su parte, *La Opinión de Málaga* sólo emplea tres secciones distintas para ubicar y publicar las piezas periodísticas de temática cofrade. Al igual que ocurre en *Sur*, la mayoría de los textos, casi la totalidad, se localizan en la sección de "Local", donde aparecen 105 de los 110 registrados, esto es, el 95,45% de la muestra.

Por último, otro rasgo común a los tres medios es que sus correspondientes secciones de "Opinión" también se ocupan de esta parcela de la actualidad, siendo *Málaga Hoy* el que mayor número de piezas argumentativas le dedica. No obstante, cabe destacar que, aunque *La Opinión de Málaga* es el periódico con mayor número de artículos de opinión registrados, estos no se sitúan en la sección que, *a priori*, sería propia de estos textos, sino que se ubican en la sección de "Local", enriqueciendo así la información publicada en dichas páginas.

5.2. Género

Los textos periodísticos de carácter informativo son el contenido predominante en las páginas cofrades de los tres medios (vid. tabla 2), complementados con crónicas y columnas aparecidas a lo largo de todo el año:

Tabla 2. Géneros empleados para la información cofrade durante el año 2017. Elaboración propia.

	La Opinión	***Málaga Hoy***	***Sur***
Breve	2	6	28
Fotonoticia	12	7	8
Noticia	48	115	60
Entrevista de actualidad	1	1	3
Crónica	5	16	17
Reportaje	3	3	2
Tribuna	1	-	6
Carta del director	-	-	1
Cartas de los lectores	-	-	1
Columna	38	4	2

Como se puede apreciar, *Sur* es el periódico que mayor variedad de géneros presenta, empleando en su cobertura cofrade hasta un total de 10 modalidades

distintas. Como se ha comentado anteriormente, la información predomina aquí respecto a cualquiera de los otros dos macrogéneros, puesto que un total de 99 piezas son de esta naturaleza, lo que supone el 77,35% de la muestra. En este grupo, el género empleado con mayor frecuencia es la noticia, en concreto, en 60 ocasiones, abordando en su mayoría asuntos comunes en la agenda cofrade como cultos, exposiciones o presentaciones, nuevas realizaciones, homenajes y celebración de actos o eventos organizados por las cofradías y hermandades.

Por su parte, los géneros interpretativos también abundan en *Sur*, suponiendo el 14,84% del total de los textos. Entre ellos tiene un peso especial la crónica (17 piezas), género que se emplea fundamentalmente para relatar, con altas dosis de interpretación, acontecimientos tales como salidas extraordinarias, traslados o pregones.

Finalmente, los géneros argumentativos se prodigan menos en la cobertura cofrade de *Sur* (7,81%). De ellos, tan sólo destaca el artículo de opinión, que suele correr a cargo de colaboradores ajenos al mundo del periodismo. Además, también tienen presencia en el rotativo de Vocento otros géneros como columnas, cartas del director y cartas de los lectores.

Por su parte, *La Opinión de Málaga* sigue un patrón similar en cuanto a la importancia que otorga a los géneros informativos (63 textos, el 57,27% del total), predominando la noticia (48 piezas), en las que se recogen, al igual que en *Sur*, aspectos generales de la agenda cofrade.

En cuanto a los textos de opinión, este medio es el que mayor uso hace de ellos, ya que suponen el 35,46% del total de sus publicaciones cofrades. Se prodigan especialmente las columnas, de las que se han contabilizado 38 durante el año de estudio. Esta cifra se explica debido a que, durante las semanas de Cuaresma, *La Opinión de Málaga* cuenta cada día con un articulista en su página cofrade. En contraposición, los géneros interpretativos tienen escaso peso en la cobertura que lleva a cabo este periódico, representando sólo el 7,27% del total. Entre ellos destaca la crónica (5 textos), la cual se emplea de nuevo para relatar procesiones, pregones y traslados. Menor importancia tiene el género del reportaje, con sólo tres incidencias.

Por último, la cobertura cofrade de *Málaga Hoy* recurre a un número más restringido de géneros; exactamente se contabilizan siete modalidades, entre las cuales predominan las de carácter informativo, con un total de 129 piezas (84,87% de la muestra). Destacan especialmente las noticias, de las que se registran 115.

Asimismo, *Málaga Hoy* lleva a cabo un uso apreciable de los géneros interpretativos (12,5%), que suman 19 piezas, entre las que se distinguen crónicas (16) y reportajes (3). Para finalizar, en cuanto a la opinión, su presencia es mínima (2,63%), puesto que tan sólo se registran cuatro textos argumentativos.

5.3. Léxico

El análisis ha permitido identificar un total de 199 términos o expresiones cofrades especializadas aparecidas en las piezas periodísticas que conforman la muestra (vid. Anexo). Este léxico se emplea hasta en 2.070 ocasiones a lo largo del periodo objeto de estudio. Algunos son vocablos propios de la Semana Santa y, por tanto, utilizados exclusivamente en ese contexto, mientras que otros constituyen palabras

cotidianas que tienen alguna acepción que les otorga un sentido particular dentro del ámbito de nuestro estudio, como pueden ser los términos “mesa” o “pulso”.

Tabla 3. Léxico especializado relativo a la Semana Santa. *Entre paréntesis, número total de incidencias. Elaboración propia.

	Bloques temáticos	**Términos registrados***
1	Procesión	27 (427)
2	Integrantes de procesión	14 (115)
3	Trono procesional	33 (237)
4	Órganos de gobierno	14 (192)
5	Patrimonio	22 (84)
6	Ajuar de los titulares	12 (24)
7	Actos y cultos	24 (158)
8	Obispado	3 (11)
9	Agrupación de Cofradías	8 (149)
10	Denominaciones	17 (428)
11	Generalidades	25 (245)
	Total	199 (2.070)

Como puede comprobarse en la tabla 3, los términos correspondientes a elementos o partes del trono procesional son los más usados en los textos del análisis, contabilizándose 33 vocablos, empleados en 237 ocasiones. De manera lógica, la voz más utilizada aquí es “trono”, aparecida en 106 textos, lo que supone el 44,72% del total de veces que se emplean vocablos correspondientes a dicho capítulo, donde también se ubica “varal”.

Muy relacionado con este bloque está el relativo a la procesión, donde se registran 27 términos diferentes, empleados en un total de 427 ocasiones. Uno de los aspectos más destacados de este apartado es la diversidad de sinónimos a los que recurren los periodistas a la hora de referirse a una misma situación o hecho concreto, así como los pequeños matices que se pueden extraer de las palabras utilizadas. Un claro ejemplo se observa en las diferentes formas de denominar a la puesta en la calle de las hermandades y cofradías, referida como “cortejo”, “estación de penitencia” o “desfile procesional”.

Por su parte, los bloques correspondientes a patrimonio, actos y cultos y generalidades presentan la particularidad común de acoger más de una veintena de vocablos o expresiones que, por lo general, no se emplean en más que en una ocasión. En el caso de los términos relativos al patrimonio, tan sólo tres palabras están presentes en más de 10 textos.

En cuanto a los actos y cultos del calendario cofrade, son múltiples las palabras que abarca este capítulo, en el que los dos términos más empleados son “Cuaresma” y “Vía Crucis”, aparecidos en 36 y 30 piezas, respectivamente. En el apartado de generalidades” se registran 25 voces diferentes, entre las que destacan el vocablo “cofrade”, que figura en 97 textos, y “casa de hermandad”, contabilizada en 72 ocasiones.

Por el contrario, los términos relacionados con el obispado y la Agrupación de Cofradías son los menos frecuente en la prensa. El primero es el bloque que cuenta con menor número de registros, mientras que relacionadas con el ente agrupacional

se registran sólo ocho palabras (la propia "Agrupación de Cofradías" es la expresión que en más ocasiones aparece, en concreto, en 128 textos).

Por último, resulta especialmente llamativo el bloque de denominaciones, ya que, pese a no ser el que cuenta con mayor número de vocablos propios, sí que es el más recurrente a lo largo de todo el periodo analizado. Al igual que ocurre con las diversas formas de referirse a la puesta en la calle de las cofradías, los medios alternan en sus piezas los sustantivos que identifican a las corporaciones nazarenas: "cofradía", "hermandad", "archicofradía" y "congregación", siendo las dos primeras las denominaciones más frecuentes. Asimismo, los sobrenombres de las imágenes que procesionan en Semana Santa son cada vez más habituales en el habla popular cofrade, trasladándose esto también a las páginas de los periódicos, en las que para referirse al titular de las cofradías se emplean con frecuencia denominaciones distintas de las oficiales. Algunas de ellas cuentan con varias décadas de existencia, como "el Moreno" o "la Novia de Málaga", mientras que otras son de reciente invención y aplicación, como es el caso de "la Reina del Molinillo".

6. Conclusiones

Una vez expuestos los resultados, nos reafirmamos en el convencimiento expresado al comienzo de nuestro trabajo, cuando apuntábamos que la actualidad cofrade es un área de singular interés para la prensa malagueña: prueba de ello es el elevado número de piezas identificadas en los periódicos seleccionados (390).

En cuanto a los objetivos planteados como foco de investigación, se constata un claro predominio de los géneros de carácter informativo en las páginas cofrades de los diarios malagueños (O1). En concreto, el 74,62% de las piezas publicadas corresponden a este macrogénero, en el que sobresale como modalidad más habitual la noticia.

Por su parte, el uso que hacen los medios de comunicación de los géneros de opinión e interpretación es muy similar entre sí y considerablemente menor en cuanto a importancia respecto a la información, dado que sólo el 13,59% de los textos que componen la muestra son argumentativos –destacando aquí la columna–, mientras que el 11,79% entran dentro de la categoría de los interpretativos –con un notable uso de la crónica–.

Podemos concluir, a tenor de los datos, que pese al desequilibrio cuantitativo entre unos bloques y otros, existe una producción multigenérica relacionada con la Semana Santa, que produce fundamentalmente contenidos noticiosos pero también suscita interpretación y comentarios, y esto refuerza su condición de área informativa autónoma.

Otro de los aspectos que se aprecian en esta investigación es la reducida transversalidad de los asuntos relacionados con la actualidad cofrade, o lo que es lo mismo, la tendencia de los medios a agrupar los contenidos relacionados con la Semana Santa (O2). De esta forma, aunque los textos de la muestra se reparten entre la mayoría de las secciones que componen la agenda de los diarios seleccionados, lo cierto es que la mayoría (83,1%) aparece en las páginas de

"Local" en los casos de *Sur* y *La Opinión de Málaga* y en el espacio propio de *Málaga Hoy* "Vivir".

Por último, en el proceso de identificación de léxico cofrade en las piezas de la muestra (O3) se han localizado un total de 199 términos o expresiones especializadas, lo cual confirma la existencia de una jerga particular de esfera de la actualidad, que refuerza su condición de subárea informativa bien diferenciada. Muchas de las palabras registradas se emplean exclusivamente en el mundo cofrade, mientras que otras constituyen voces cotidianas con alguna acepción que les otorga un sentido propio en relación con la Semana Santa. Asimismo, también cabe destacar la existencia de términos que son propios del léxico cofrade y, a su vez, cuentan con significados diferentes dependiendo de la localidad en la que se empleen.

En resumen, por variedad de géneros, concentración de contenidos y particularidades léxicas, consideramos que la información cofrade constituye un área independiente dentro del periodismo especializado, o mejor dicho, una subárea circunscrita a la información religiosa dotada de características singulares. Puede que su práctica sea limitada, quizá detectable únicamente allí donde las celebraciones de Semana Santa constituyen un acontecimiento social relevante; pero eso no le restaría autonomía periodística. Hasta ahora, la ausencia de estudios sobre el cultivo de la información cofrade en los medios de comunicación ha sido una constante con muy pocas excepciones; creemos que con el presente trabajo contribuimos a paliar, aunque sea sólo de manera parcial, esta carencia.

7. Referencias bibliográficas

ABC (2011): "Diccionario cofrade". Disponible en https://bit.ly/2z3J83J [Última consulta: 23/10/2018].

Cantavella, Juan (2002): "El informador religioso ante la Iglesia y la sociedad", en Fernández, Juan José; Rueda, Juan Carlos y Sanz, Carlos (coords.): *Prensa y periodismo especializado (Historia y realidad actual)*. Guadalajara: Aache Ediciones, Ayuntamiento de Guadalajara, 443-460. Disponible en https://bit.ly/2SYck4B [Última consulta: 20/10/2018].

Castellanos, Jesús y Delange, David (1997): "Alabanza, promoción y crítica: La prensa malagueña en torno a la etapa fundacional de la Agrupación de Cofradías de Málaga (1921-1931)", en Jiménez Guerrero, José (coord.): *Cofradías. Historia. Sociedad. Estudios sobre la Semana Santa malagueña*. Málaga: Sarriá, 37-82.

Ceano González, Diego (1995): *Tradiciones, leyendas, anécdotas y curiosidades de nuestra Semana Santa malagueña*. Málaga: Edinford.

Cebrián Guinovart, Elena (2006): "La información religiosa: una especialización periodística pendiente en los medios generales", en Fernández Sanz, Juan José; Sanz Establés, Carlos y Rubio Moraga, Ángel Luis (coords.): *Prensa y periodismo especializado* 3. Vol. 2, 189-202. Guadalajara: Editores del Henares.

García Lucero, Dafne (2010): "Herramientas teórico-metodológicas para el estudio de los medios masivos: el análisis de contenido". *Estudios*. Núm. especial, 183-198. Doi: http://dx.doi.org/10.31050/1852.1568.n0.9437

García Muñoz, Francisco (1989): "La Semana Santa como noticia. La radio", en Castellanos, Jesús (coord.): *Semana Santa en Málaga*. Málaga: Arguval, pp. 205-211.

Gómez Carmona, Pedro Luis (1989): "La Semana Santa como noticia. La prensa", en Castellanos, Jesús (coord.): *Semana Santa en Málaga*. Málaga: Arguval, pp. 212-217.

Gómez y Méndez, José Manuel (coord., 1996): *Periodismo y cofradías*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Disponible en https://bit.ly/2PM6hBw [Última consulta: 10/10/2018].

Gómez y Méndez, José Manuel (coord., 1997): *Boletines y Hermandades*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Disponible en https://bit.ly/2AVM7fQ [Última consulta: 10/10/2018].

Gómez y Méndez, José Manuel (coord., 1998): *Programas y revistas cofrades*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Disponible en https://bit.ly/2JRByNT [Última consulta: 11/10/2018].

Gómez y Méndez, José Manuel (coord., 1999): *Carteles de culto y páginas en red*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Disponible en https://bit.ly/2AYoP9r [Última consulta: 10/10/2018].

Gómez y Méndez, José Manuel (coord., 2000): *La fotografía y el quehacer periodístico cofrade*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Gómez y Méndez, José Manuel; Méndez-Muros, Sandra; y García-Estévez, Noelia (coords., 2014): *Periodismo y Cruces de Mayo en Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Gómez y Méndez, José Manuel; Méndez-Muros, Sandra; y García-Estévez, Noelia (coords., 2015): *Periodismo y Rocío*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Disponible en https://bit.ly/2DxoBIR [Última consulta: 10/10/2018].

Krippendorf, Klaus (1990): *Metodología del análisis de contenido. Teoría y práctica*. Barcelona: Paidós.

Neuendorf, Kimberly (2002): *The content analysis guidebook*. Thousand Oaks: Sage.

Palomares Bravo, Jesús (2017): "Implicaciones socioeconómicas de la Semana Santa de Málaga como Patrimonio Cultural Inmaterial". *RIIPAC*, 9, 85-117. Disponible en https://bit.ly/2PM6swG [Última consulta: 15/10/2018].

Pou Amérigo, María José (2008): "El hecho religioso y su tratamiento periodístico: limitaciones y dificultades". *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 14, 561-573. Disponible en https://bit.ly/2DbuYAq [Última consulta: 19/10/2018].

Serrano Oceja, José Francisco (2004): "Información religiosa especializada", en Fernández del Moral, Javier (coord.): *Periodismo especializado*. Madrid: Ariel, pp. 397-418.

Serrano Oceja, José Francisco (2013): "Periodismo religioso", en Cebrián, Bernardino y Mirón, Luis María (coords.): *Áreas del periodismo*. Salamanca: Comunicación Social Ediciones, 183-201.

Unión Católica Internacional de la Prensa [UCIP] (1998): "La religión en los medios: un desafío profesional". Disponible en https://bit.ly/2Ozw6zZ [Última consulta: 15/10/2018].

Universidad de Málaga (2017): "Un estudio estima que el impacto total del gasto generado por los visitantes a la Semana Santa de Málaga el pasado año fue de 82,3 millones de euros". Disponible en https://bit.ly/2JTgvdQ [Última consulta: 03/10/2018].

8. Anexo.

Tabla de anexo. 50 términos jergales de la información cofrade con mayor número de incidencias en los textos de la muestra. Fuentes: Ceano González (1995) y ABC (2011). Elaboración propia.

Término	Núm. de incidencias	Definición
Cofradía	178	Conjunto de fieles o devotos que se organizan, con autorización de la Iglesia Católica, en torno a una advocación y que realizan estación de penitencia por las calles. La principal diferencia con el término "Hermandad" radica en que las Cofradías surgieron para integrar a personas de una misma profesión.
Hermandad	156	Tienen idéntica naturaleza que las cofradías, sólo que se crearon para agrupar a personas de distintas profesiones o estatus sociales.
Agrupación de Cofradías	128	Organismo fundado en 1921 en el que se integran todas las cofradías y hermandades que procesionan en Semana Santa. La de Málaga es la más antigua de España.
Trono	106	Estructura donde se portan a los Titulares (figuras que representan a los protagonistas de la pasión).
Cofrade	97	Persona que pertenece a una cofradía o hermandad.
Procesión	94	Acto religioso en el que un grupo de personas recorren un itinerario previsto con un fin solemne y público como muestra de su creencia. Cada hermandad tiene su día y horario asignado (sinónimo de "Salida procesional").
Hermano mayor	86	Elegido por los hermanos de pleno derecho en el cabildo, es el responsable superior de la cofradía y representante legal de la misma.
Casa de hermandad	72	Sede propia de las hermandades, que sirve como lugar de convivencia entre los hermanos, así como almacén o espacio donde guardar el patrimonio de la corporación. Habitualmente suele ser el lugar desde donde realizan la salida los tronos procesionales.
Hermano	68	Miembro que forma parte de una hermandad.
Traslado	51	Procesión mediante la cual se lleva a los Titulares desde las iglesias hasta las casas de hermandad, o viceversa.
Cortejo	44	Conjunto de los integrantes y elementos que componen la procesión de principio a fin, agrupando en este término a todos los nazarenos, portadores, tronos y enseres de una cofradía determinada.
Nazareno	39	Participante del cortejo procesional que porta velas o insignias, ataviado con túnica y capirote.
Cuaresma	36	Periodo de cuarenta días previos al Domingo de Ramos.
Archicofradía	34	Título que concede el Vaticano a las corporaciones por razones de antigüedad o por constituirse como resultado de la fusión de varias cofradías.
Recorrido (procesional)	33	Trayecto o camino que realizan las cofradías durante sus salidas procesionales (sinónimo de "Itinerario").
Vía Crucis	30	Conjunto de 14 oraciones que se rezan para conmemorar los momentos de la Pasión de Cristo. El Vía Crucis oficial, organizado por la Agrupación de Cofradías de Málaga, se

		realiza el primer viernes de Cuaresma, aunque son varias las cofradías que llevan a cabo sus propios Vía Crucis.
Banda de cornetas y tambores	29	Formación musical compuesta por instrumentos de percusión y de viento que suele ir al comienzo de las procesiones o tras los tronos.
Recorrido / itinerario oficial	27	Itinerario obligatorio por el que tienen que pasar todas las cofradías y hermandades agrupadas durante su procesión.
Salida procesional	27	Sinónimo de “Procesión”.
Andas	22	Trono sencillo y de reducidas dimensiones concebido para los traslados de los Titulares.
Portador	22	Hermano que porta el trono sosteniendo uno de los varales del mismo sobre sus hombros (sinónimo de “Hombre de trono”).
Varal	21	Pieza o estructura metálica de varios metros de longitud con la que portan los hermanos los tronos.
Itinerario	19	Sinónimo de “Recorrido”.
Congregación	18	Corporación resultantes de la unión o fusión de dos o más hermandades.
Manto	18	Vestidura de gran tejido, lisa o bordada, que parte desde la cabeza de la Virgen hasta el final de los varales del trono y descansa sobre una estructura metálica.
Cruz guía	17	Insignia que abre el cortejo.
Hombre de trono	17	Sinónimo de “Portador”.
Cultos	16	Ritos o actos –pueden ser externos o internos– dedicados a los Titulares de una cofradía o hermandad.
Estación de penitencia	15	Se emplea para referirse al recorrido que llevan a cabo las cofradías o hermandades en Semana Santa.
Desfile procesional	14	Totalidad de una procesión en la calle, desde el primer integrante hasta el último. Puede emplearse como sinónimo de “Cortejo” o “Procesión”.
Cabildo	13	Es el máximo órgano de gobierno de una hermandad. Aunque este puede variar según los estatutos de cada corporación, normalmente lo componen, con voz y voto, todos los hermanos a partir de 16 años de edad y con al menos un año de antigüedad en la hermandad.
Palio	13	Techo de los tronos de Vírgenes sostenido por 12 o, en algunos casos, 16 barras de palio.
Señor de Málaga	13	Sobrenombre con el que se conoce popularmente en Málaga a la imagen de Jesús Cautivo.
Besapié	11	Acción de besar el pie a una imagen expuesta al culto.
Coronada	11	Reconocimiento o título honorífico que una Virgen adquiere tras el acto de la coronación canónica.
Marcha procesional	11	Composición musical dedicada al mundo cofrade o a alguna imagen y que acompaña el recorrido de las hermandades.
Salida	11	Momento en el que da comienzo la salida procesional.
Tribuna oficial / principal	11	Tribuna situada en la plaza de la Constitución de Málaga donde se encuentran los máximos dirigentes de la Agrupación de Cofradías, a quienes las hermandades solicitan la venia para continuar con su recorrido.
Capirote	10	Elemento cónico de cartón o plástico que llevan los participantes en la procesión sobre su cabeza y que se cubre con una tela o antifaz.
Entronización / entronizado	10	Acción de colocar en el trono procesional al Cristo o a la Virgen.
Penitente	10	Miembro de una cofradía que participa en el desfile procesional. Habitualmente se emplea este término para

		referirse a los hermanos que llevan velas, diferenciándose así del resto de nazarenos.
Salida extraordinaria	10	Procesión realizada por una hermandad o cofradía a lo largo del año en fechas ajenas a la Semana Santa por algún motivo o efeméride concreta (sinónimo de "Procesión extraordinaria").
Trono procesional / de procesión	10	Expresión empleada para referirse con mayor exactitud al trono en el que procesionan las imágenes en Semana Santa, distinguiendo, de esta forma, al empleado para el traslado.
Arbotante	9	Conjunto de candelabros con brazos que portan tulipas y que se ubican en las esquinas de los tronos.
Misa del Alba	9	Eucaristía celebrada en la madrugada del Sábado de Pasión, junto a la Iglesia del mismo nombre, en honor a Jesús Cautivo y María Santísima de la Trinidad.
Sede canónica	9	Aquella Iglesia en la que se encuentran expuestos al culto durante el año los Titulares. En los casos en los que las imágenes se encuentran en pequeñas capillas callejeras, la sede canónica es la parroquia a la que, por zona geográfica, corresponde la hermandad.
Coronación canónica	8	Máxima distinción que la Iglesia Católica concede a una imagen mariana para distinguir la devoción que el pueblo profesa a dicha Virgen.
Procesión extraordinaria	8	Sinónimo de "Salida extraordinaria".
Besamano	7	Acción de besar la mano a una imagen expuesta al culto.
Cofradías agrupadas	7	Cofradías y hermandades que componen la Agrupación de Cofradías de Málaga.

Álvaro López Martín es graduado en Periodismo y estudiante de posgrado de la Universidad de Málaga, de cuyo Departamento de Periodismo ha sido becario de colaboración (curso 2017-2018). Actualmente investiga sobre periodismo especializado y cuenta en su haber con varias publicaciones científicas entre artículos, capítulos de libros y ponencias recogidas en actas de congresos.

Bernardo Gómez Calderón es profesor titular de Periodismo de la Universidad de Málaga, es autor de más de 50 publicaciones científicas entre artículos, libros y capítulos de libro. Sus áreas preferentes de investigación son los géneros de opinión, el periodismo especializado y la estructura de la profesión periodística. En la actualidad es coordinador del Máster Universitario en Investigación sobre Medios de Comunicación, Audiencias y Práctica Profesional en Europa (UMA).

Cuadernos de Historia Moderna
2000, 25, monográfico: 189-232

ISSN: 0214-4018

Las cofradías y su dimensión social en la España del antiguo régimen

Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS
Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ
Universidad de Granada

RESUMEN

A partir de un largo pleito que enfrentó a dos cofradías granadinas en la segunda mitad del siglo XVII, se ofrece un panorama general de unas asociaciones populares, las cofradías, que llegaron a ser durante el Antiguo Régimen las corporaciones más numerosas y generalizadas en toda la geografía española.

Los distintos tipos de cofradías, su naturaleza jurídica, su composición social y organización interna, así como sus actividades, tanto religiosas como sociales en un sentido más amplio, son analizadas en un artículo que recoge una experiencia de varios años en el campo de investigación de la religiosidad popular.

ABSTRACT

This paper aims to show a complex view of the religious societies known as brotherhoods, which became the most numerous and popular associations throughout Spain during the *Ancien Régime*. This is done by means of studying a legal suit between two brotherhoods in Granada during the second half on the 18th century.

The contents of the paper include the diverse types of brotherhoods, their legal status, their social composition and inner organization, and their activities, both at the religious and social level. Besides, this paper conveys over several years of experience in the research of popular religiousness.

1. UN PLEITO ENTRE COFRADÍAS

En noviembre de 1673 se desató una confrontación entre dos cofradías granadinas radicadas en el mismo templo parroquial, el de Santa María Magdalena, confrontación que derivó durante los cuatro años siguientes en un largo juicio en el tribunal eclesiástico granadino y más allá, pues casi veinte años más tarde se reabría el caso en los tribunales romanos.

Una de esas cofradías, la promotora de la denuncia que dio lugar al juicio subsiguiente, era netamente mariana. Se trataba de la Cofradía de Ntra. Sra. de la Candelaria. Gozaba de naturaleza jurídica desde su aprobación arzobispal en el año 1582. Desconocemos su composición social, aunque sus oponentes los califican como «personas ricas y de caudal», «becinos de dicha parroquia».

La otra cofradía era la Hermandad de Ntra. Señora y Ánimas del Purgatorio. Su aprobación eclesiástica databa del año 1566[1] y sus miembros debían ser mayoritariamente —aunque no con exclusividad— trabajadores de las cercanas alhóndigas Zaida y de Granos (situadas en las inmediaciones de la plaza de Bib-Rambla, centro neurálgico de la ciudad), también llamados «ganapanes» o «palanquines», de origen asturiano o montañés más o menos difuminado. Hermandad, por tanto, grupal, interesada en el culto público tanto como en la defensa de los intereses socio-económicos del colectivo que la integraba.

Tanto es así que su advocación mariana adolece de imprecisión. Se trata de una circunstancia muy común en hermandades antiguas, ancladas en una situación previa al proceso de individualización de las advocaciones marianas (desarrollado desde mediados del siglo XVII aproximadamente), proceso impulsado por móviles devocionales, pero también económicos. No cabe dudar de su radicación en la parroquia, mas su implicación en la vida de la misma es una cosa bien distinta. El ascendiente del clero parroquial sobre la cofradía era más bien escaso. Muchos de sus cabildos debieron realizarse fuera de la iglesia parroquial (en la Aduana de la Especiería, por ejemplo), e incluso algunos de sus cultos (en el hospital de S. Sebastián, en el convento de la Trinidad o en la parroquia de S. Gil)[2].

---

[1] Archivo Eclesiástico de la Curia de Granada (A.E.C.G.), leg. 15F, pza. 2 (3).

[2] A.E.C.G., leg. 16F (A), pzas. 3 (29) y 3 (4).

Probablemente, languideciendo durante décadas, se revitalizó al mediar el siglo XVII, cuando añadió el título de las Ánimas, devoción en auge como muestra la proliferación de hermandades de ese tipo en casi todos los templos parroquiales de la ciudad a partir de 1610 aproximadamente y, sobre todo, la gran aceptación popular que tuvieron, traducida en la multiplicación de las misas encargadas y en las generalmente altas rentas que gozaron dichas corporaciones.

Ambas cofradías derivaban de un tronco común, el eje devocional de las cofradías de la citada parroquia granadina ubicada en la «ciudad baja»: la antigua Cofradía de Nuestra Señora y San Roque, cuyos orígenes se remontan a los primeros años de la Granada cristiana, contándose entre sus fundadores algunos montañeses de las huestes de los Reyes Católicos, montañeses que erigieron la ermita sede de la cofradía, posteriormente transformada en templo parroquial[3]. Eran unas raíces de las que muy pocas cofradías de la ciudad podían presumir.

La cofradía de Ntra. Señora y Ánimas era sucesora directa de esa primitiva hermandad, mientras que la de Ntra. Sra. de la Candelaria era colaboradora de la Cofradía Sacramental de la parroquia, que con anterioridad se había separado de la cofradía de Nuestra Señora y San Roque, sin duda para asegurar que el culto sacramental, principal en cada parroquia, no quedaba en manos de los montañeses, sino del conjunto de los feligreses. No era éste el único vínculo común. Debieron existir más, pero el más destacable era sin duda la pertenencia a ambas cofradías de un indeterminado número de hermanos, circunstancia lógica toda vez que ambas compartían templo y feligresía.

Pero, al cabo, aunque vecinas y «hermanas», se encontraron mal avenidas. ¿Cuál era la causa del pleito? Dilucidar a cuál de ellas correspondía realmente la advocación de la Candelaria y, consiguientemente, tenía derecho, frente a la otra, a pedir limosna utilizando dicho título. Se disputaban, pues, ingresos, o más exactamente, expectativas de ingresos, los derivados de las demandas callejeras que ambas hacían con el título común de Candelaria. Pero esas expectativas económicas por sí mismas no bastarían para explicar semejante encono y el recurso a un pleito que podía ser más costoso, en dinero y energías, que los beneficios materiales que deseaban obtener de él una y otra parte. Éste, como muchos de los

[3] LACHICA BENAVIDES, FR. A. DE: *Gazetilla curiosa o semanero granadino...*, Granada, 1764, papel XXXII, h. 1 vta.

abundantes pleitos entre cofradías que se suscitaron en la España del Antiguo Régimen, debe inscribirse en un contexto más amplio de relaciones sociales, en el que entran en juego motivaciones tales como la reafirmación grupal, el prestigio social de sus miembros, e incluso principios de honor y dignidad en el seno de una sociedad legalmente desigualitaria, en la que toda una «cascada de desprecios» era práctica común en las relaciones sociales cotidianas[4].

El proceso judicial que nos ocupa había tenido sus antecedentes décadas antes, justamente en 1629, año en el que el provisor de la archidiócesis zanjó la cuestión con un auto a favor de la Cofradía de Ntra. Sra. de la Candelaria, obligando a la otra parte a pedir «con insinia para nuestra señora y ánimas..., sin pedir para la adbocación de nuestra señora de la Candelaria»[5]. Costumbre muy habitual entre las cofradías de la época, la de la Candelaria había amenazado, para dar más fuerza a sus pretensiones, con trasladarse «a otra iglesia donde no se use de dos demandas de una misma inbocación»[6]. No fue necesario y, por el momento, la cofradía de los ganapanes tuvo que conformarse con la derrota.

Pero el problema seguía latente y, desde luego, dichos ganapanes no debían cumplir con escrupulosidad el mandato del provisor. La competencia renacía con fuerza en una época en la que las cofradías de Granada, como la población en general, comenzaban a recuperarse del bache —escasez de personas y de fondos— sufrido sólo unos años antes. Tras la denuncia, tuvo lugar el análisis de las reglas de ambas corporaciones por parte del tribunal eclesiástico, como documento principal para dilucidar títulos, fundación y aprobación, fiestas a celebrar... y, en general, todo lo relativo a la naturaleza y funcionamiento de una cofradía. No faltaron en este examen dudas sobre la auténtica antigüedad de los documentos.

---

[4] Así se refería Blanco White a los rosarios callejeros de finales del siglo XVIII: «aunque los que van ahora en ellas pertenecen a la clase pobre, todos ellos asumen la importancia característica y el espíritu de imposición que distingue a las asociaciones piadosas de este país. Cuando una de estas procesiones sale a la calle ocupa la vía pública de extremo a extremo y para a los transeúntes, exigiéndoles permanecer de pie y descubiertos, haga el tiempo que haga, hasta que el estandarte ha pasado» (cit. en AGUILAR PIÑAL, F.: *Historia de Sevilla. Siglo XVIII*, Sevilla, pp. 295-296).

[5] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (9).

[6] A.E.C.G., leg. 15F, pza. 2 (3).

En 1674 tuvieron lugar las probanzas, para las que, al menos en dos ocasiones, compareció suficiente número de testigos de una y otra parte. Poco se sacó en claro. El provisor diocesano no contentó a nadie con su sentencia de 1675. Exhortaba a ambas cofradías a reformar sus ordenanzas y sobre el tema en liza, si bien prohibía a los ganapanes la celebración de su fiesta principal el 2 de febrero, les admitía como título mariano de su corporación el de Nuestra Señora de la Candelaria y, por auto posterior, les permitía realizar la demanda con ese título. A los cofrades de la Candelaria se mandaba que «pidan sus demandas con este nombre de nuestra señora de la Purificación —mejor que Candelaria—, que es el más propio de dicha festibidad».

Descontenta ésta última, recurrió ante el Nuncio papal en España, Saulo Mellini, cuya sentencia, fechada en 1677, retrotraía el asunto a los mismos términos que el auto de 1629: no reconocimiento del título de Candelaria para la cofradía de los ganapanes (titulada simplemente de Ntra. Señora y Ánimas) y, consiguientemente, prohibición de demandar limosnas bajo esa advocación. El provisor, pese a los fallidos intentos de recurso de estos trabajadores ante el Nuncio y el mismo Consejo de Castilla, zanjó el pleito con un auto que sancionaba la decisión superior del Nuncio e instaba a llevarla a la práctica de inmediato[7].

Todo parecía haber terminado; pero el deseado final era sólo un espejismo. En 1691, sin duda para reafirmar su triunfo, la Hermandad de Ntra. Sra. de la Candelaria obtenía ciertas gracias espirituales del papa. Fueron consideradas como un golpe más por su cofradía rival, ya que implícitamente suponían un paso más firme en su desposesión del título de la Candelaria. Por ello, los ganapanes recurrieron ante la Sede romana. Como era práctica habitual en la máxima instancia eclesiástica, se comisionó a un experto canonista para la resolución del caso, el canónigo doctoral de la Catedral de Granada. La Cofradía de Ntra. Sra. de la Candelaria alegó diversos defectos de forma y la «malicia» de su rival al acudir a Roma bordeando la autoridad del Nuncio[8]. El pleito amenazaba con dilatarse aún más en el tiempo. No conocemos su resolución, pero sí que fue nefasto para la Cofradía de Ntra. Señora y Ánimas, tanto si hubo sentencia contraria a ella como si no llegó a emitirse dicha sentencia.

---

[7] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (4).

[8] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (5).

En esa misma década la cofradía desapareció. ¿Fue el pleito causa de su desaparición —por el exceso de gastos y los resultados desfavorables— o sencillamente expresión de una existencia agitada abocada al fracaso? Tal vez debamos inclinarnos por la segunda hipótesis. Ya que en esos últimos años, junto al alarde de recurrir a la autoridad pontificia, se sucedieron una serie de circunstancias muy perniciosas para la cofradía de los ganapanes.

Como telón de fondo, se trata de una etapa de precariedad económica, por «la calamidad de los tiempos y pocas limosnas que se juntan», en expresión del hermano mayor en 1686[9]. Era opinión muy extendida la notable carga económica que, por costumbre y otros intereses, recaía en las espaldas de los mayordomos. Y, para colmo, el culto de las Ánimas empezaba a aparecer con cierta autonomía dentro de la hermandad, con contabilidad propia desde 1691 aproximadamente, aunque la escisión definitiva no se produciría hasta una década más tarde. La Cofradía de Ánimas de la parroquia fue aprobada en abril de 1701.

Lo cierto es que la antigua hermandad de Nuestra Señora y Ánimas dejó de existir en 1699 y, en su lugar, los montañeses se agruparon en una nueva corporación, bajo la advocación de Ntra. Sra. de Covadonga. Heredó de la anterior su altar en lugar preeminente (en el crucero del lado del Evangelio) e intentó hacer lo propio respecto a su «superioridad», al pretender disfrutar de «las onrras, gracias, antigüedad, asientos y todo lo demás que an gozado de tiempo inmemorial a esta parte con el título de Candelaria, sin permitir que ninguna otra ermandad que después de las dichas Constituciones se ubiere fundado en esta iglesia le presidan ni embarazen en manera alguna»[10].

Sin embargo, apartándose de la advocación de la Candelaria, admitía el triunfo de los intereses parroquiales, que al final, encabezados por el clero de la parroquia, acabaron beneficiando a las cofradías más sumisas y postergando a las más independientes. Pero había motivaciones más profundas. La mencionada Cofradía de Ánimas surgía de un grupo de hermanos ajeno a esa «vieja guardia» norteña, a esa minoría de «naturales» que, pese a su inferioridad social, pretendía mantener las preeminencias de un pasado que se remontaba a la época en que los Reyes Católicos entraron en la ciudad de Granada.

---

[9] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (8).

[10] Archivo de la Parroquia de la Magdalena de Granada (A.P. Mag.), caja 48.

Ya en siglo XVIII, el trinitario padre Lachica comprendió perfectamente el fondo del problema y la causa de la desaparición de esta cofradía grupal de Ntra. Señora y Ánimas: «permaneció muchos años en unidad, hasta que para separarse tuvo un litigio, en el que pretendían los Naturales de las Montañas que se les diese entre todas las Hermandades —de la parroquia— la antigüedad y preferencia. Causóles aquella discordia la pérdida de muchos papeles y la distracción de muchos bienes»[11], además de la reconversión de la hermandad.

La secular rivalidad, dando ya por perdido definitivamente los montañeses el título de Candelaria, concluyó a mediados del setecientos con una concordia entre las hermandades de Covadonga y la Candelaria, sancionada por auto del provisor eclesiástico en 1744. Desde entonces, y como gesto de buena voluntad, cada una de ellas se comprometía a decir una misa de sufragio por cada cofrade de la otra hermandad que falleciese.

1.1. Protagonistas, los cofrades

Muchos nombres propios encontramos a lo largo de este proceso judicial, entre esas masas anónimas con las que solemos relacionar a los miembros de las cofradías y hermandades, a causa de que su fuerza reside en el grupo y de que, en muchos casos, hicieron del corporativismo su bandera. Tal vez los testimonios de algunos de esos cofrades, cuyos nombres sacaremos a la luz, nos ayuden a comprender qué significaba para ellos la hermandad y qué papel jugaba en el terreno de las relaciones e intereses sociales del Antiguo Régimen.

Muchos de los testigos mencionan el nombre de Matías de Salamanca. Éste debió ser una pieza clave en el mantenimiento de cierta armonía entre las cofradías litigantes, al desempeñar cargos de responsabilidad en ambas e incluso de forma simultánea. Ello ocurrió en la década de 1650, cuando Salamanca contaba con alrededor de setenta años; era, pues, persona anciana, respetada sin duda: «hombre anciano y de mucha verdad», dice uno de los declarantes, «persona de toda verdad y crédito», según otro[12]. Seguramente contó también con el apoyo del clero parroquial. Fue mayordomo durante años, cosa no infrecuente, sobre todo en tiempos pre-

[11] LACHICA BENAVIDES, FR. A. DE: *op. cit.*, papel XXXII, h. 1 vta.
[12] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (9).

carios o cuando una cofradía se sustentaba en un grupo de hermanos muy limitado. No conocemos, sin embargo, su extracción social.

Uno de los testigos asegura que fue él quien colocó en la capilla de los trabajadores el cuadro de las Ánimas, que delataba su verdadero objeto de culto. Otros testigos, como Andrés de Perea, señalan que, dadas sus responsabilidades, custodiaba en su domicilio los libros de la hermandad.

La mención a Matías de Salamanca nos revela la importancia de la transmisión oral en los asuntos relativos a cofradías. Para muchos de los testigos era una referencia indiscutible y, dada su longevidad, su testimonio se hacía más interesante, por cuanto muchas cosas las había oido decir a su vez, desde tiempos muy remotos, a otros ancianos «que alcanzaron a conocer esta cofradía desde su fundación»[13]. Y de fondo, desde luego, el orgullo de pertenecer a la corporación. Salamanca, más allá de lo que constaba en los documentos escritos de la hermandad, era depositario de la memoria histórica de la misma, un eslabón en una larga cadena. Murió cuando la cofradía de los ganapanes frisaba el siglo de existencia y en su mente, según los testigos, atesoró testimonios de la vida de la hermandad durante ese amplio periodo.

En diversas declaraciones aparece también el nombre de otro destacado cofrade, en este caso sólo de la Cofradía de Ntra. Sra. de la Candelaria, Juan de la Peña. Había participado en la compra de la capilla —segunda del lado del Evangelio, entre la capilla bautismal y la de la Cofradía del Stmo. Sacramento— hacia 1655. Además, como mayordomo, solía ocuparse de poner en andas junto al altar las imágenes de la Virgen y de San José, para la función principal del día de la Purificación y la posterior procesión. También figura como uno de los postuladores de limosnas, ocupando lugar en la mesa de demanda de la imagen de Ntra. Sra. de la Candelaria[14].

Tampoco conocemos su extracción social. Tal vez fuera artesano, como otros hermanos de esta cofradía, entre los que se contaban cerrajeros, zurradores, albardoneros, etc. Sí puede considerase un cofrade activo y reconocido por los demás. De él se valoraba, sin duda, su esfuerzo personal y sus contribuciones económicas, propias del cargo de mayordomo, que debió desempeñar en varias ocasiones.

---

[13] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (9).
[14] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (7).

De singular credibilidad parece el testimonio del citado Andrés de Perea, escribano de S.M. y vecino de la feligresía. Su nacimiento habría que fecharlo en torno a 1604 y tenía noticia de que la cofradía de Ntra. Señora y Ánimas se remontaba al año 1566, pues oyó referir su origen al mercader de especiería Melchor de Pradas, su compadre. También sabía de forma directa que tanto ésta como la otra, al menos desde hacía sesenta años —lo que nos remonta a 1614—, realizaban demandas bajo el título de la Candelaria. Aunque conocedor de todo esto, no era hermano ni de una ni de otra cofradía, si bien todo parece indicar que compartía los mismos parámetros de aquella religiosidad popular, asistiendo a los actos cofrades.

El conocimiento de tales datos se remontaba a su niñez y aunque después estuvo ausente de la ciudad alrededor de veinticinco años, por el desempeño de sus ocupaciones, declaró haber venido a ella con asiduidad y, de hecho, su conocimiento directo parece sólido —hasta el punto de que fue citado nuevamente como testigo en 1676—, por ejemplo, en la descripción de la capilla de los ganapanes o en el relato de las celebraciones de la cofradía de la Candelaria. La principal tenía lugar exactamente el día 2 de febrero, mientras que la de los trabajadores se celebraba al día siguiente[15].

Más parcial —como de hecho se le calificó dos años después— parece, de entrada, el testimonio del maestro zurrador Juan Sánchez, pero a la vez más rico en datos. Era cofrade de la hermandad de la Candelaria y parroquiano de la iglesia de La Magdalena, residente en la calle del Moral. Contaba unos ochenta años de edad cuando declaró y llevaba al menos cincuenta como cofrade. De hecho, ocupó diversos cargos en la misma a lo largo de un amplio periodo de tiempo: veedor de ánimas en 1629, mayordomo en 1630-31, hermano mayor en 1632, mayordomo en 1651-54, etc.

Durante su larga existencia Juan Sánchez había demandado bajo el título de la Candelaria y asimismo había organizado su fiesta y utilizado las insignias de esa advocación. Informa también sobre la costumbre de celebrar responsos y misas sabatinas. Según su parecer, la hermandad de los trabajadores se entrometió a pedir con el título de Candelaria en 1614, lo que desembocó en la denuncia de 1629. Reveló de primera mano datos del proceso judicial anterior, resuelto sin pasar a mayores por el provisor

[15] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 3 (9).

eclesiástico. Pasado aquello, dichos ganapanes hicieron bacinilla con la advocación de la Candelaria hacia 1660, bacinilla que, según su testimonio, les fue requisada unos diez años más tarde. Según él, la prueba de que no se dedicaban, al menos de forma prioritaria, a celebrar el misterio de la Purificación era que su capilla sólo albergaba un Crucificado y una representación de las ánimas del purgatorio. Por eso, su petición tradicional y más habitual se hacía en nombre de las Ánimas[16].

Corroboraba lo que otros habían oido decir a Matías de Salamanca: la cofradía de la Candelaria, al contrario que su rival, no tuvo capilla propia hasta la compra de una en 1655 ó 1656 —el propio Juan Sánchez, igual que el citado Juan de la Peña, participó en esa compra—; ahora bien, desde sus comienzos, los cofrades rendían culto a la Purificación de María, a través de una obra pictórica. Sólo más tarde se encargaron imágenes de la Virgen y de S. José.

Tal vez esta «pequeña historia» podría zanjarse afirmando el derecho legítimo de una cofradía (Candelaria), frente a la malicia de otra (Ntra. Señora y Ánimas). Al fin y al cabo, el auto de 1629 y la sentencia de 1677 daban la razón a la cofradía parroquial, frente a la grupal. Pero con esta conclusión caeríamos en una especie de reduccionismo maniqueo. Si se beneficia a una frente a otra es porque en torno a ellas se mueven diversos intereses pastorales y, sobre todo, socio-económicos que, en el fondo, tuvieron una importancia esencial. No extraña, por tanto, la encendida defensa que cada grupo de cofrades hacía de su propia hermandad.

Además, resulta evidente que ambas tenían un interés muy especial en resolver el tema de las demandas. ¿Y ello por qué? Sencillamente porque el sostenimiento económico de cada corporación dependía en gran medida de tales demandas. Y puede proclamarse con claridad que, entre los recovecos de la piedad devocional, unas advocaciones y unas imágenes tenían más aceptación popular que otras, «tirón» que sabían explotar perfectamente las cofradías.

También en el clero se encontraba, más o menos asentada, esa idea. Sabía que el esplendor de las manifestaciones cofrades, que la vitalidad de una cofradía, debidamente dirigida y controlada, se traducía en beneficios de diverso tipo para la parroquia, entre los que no ocupaban lugar irrelevante los beneficios materiales. El concilio de Trento, ciertamente, había colaborado en el impulso de una fe ritualizada y exteriorizada.

---

[16] A.E.C.G., leg. 16F (A), pza. 8.

Pero, por debajo de todo ello están las personas y cabe preguntarse qué suponía para ellas la pertenencia a la hermandad. Porque sin duda suponía mucho, como se desprende de la acometida del pleito e incluso de sus declaraciones.

Suponía, en principio, la pertenencia a un *cuerpo*, legalizado por la aprobación eclesiástica y regido por unas normas de funcionamiento, contenidas en sus reglas; un cuerpo donde se dejaba oir su voz. De hecho, estas cofradías funcionaban de forma democrática. De entrada, renovaban sus cargos cada año. Los hermanos estaban obligados, e incluso lo hacían con orgullo, a ejercer los cargos de responsabilidad en la cofradía. Sí, se sentían orgullosos, como se comprueba por la defensa de los intereses de la hermandad, por la alusión a su antigüedad, por el respeto a quienes les precedieron, por el esfuerzo con que enriquecían el patrimonio de la cofradía, incluso con notables sacrificios económicos personales.

Porque estaban orgullosos y defendían intereses corporativos, pretendían destacar entre los demás (otros feligreses, otros parroquianos, otros trabajadores). Rivalizaban, a nivel simbólico, en el boato y solemnidad de sus actos de culto, rivalizaban en la ostentación y participación en las procesiones, reclamando cuando era necesario lugares destacados dentro y fuera del templo. En las grandes ocasiones, el hermano mayor y el mayordomo portaban en sus manos los cetros que simbolizaban su autoridad. Y por encima de ellos, valoraban insignias como el estandarte, que hacía presente al conjunto de la corporación allí donde estuviera, o el libro de reglas o estatutos, salvaguarda de su autonomía, garante de su autogestión.

Estaban obligados a tratar con el estamento clerical, del que dependían jurisdiccionalmente, al que necesitaban para presidir sus funciones, para las cuestiones espirituales..., pero, aparte de esto, se imponía una dinámica propia que tenía en cuenta las cosas del mundo tanto o más que las cosas de Dios. Y las cosas del mundo se traducían de algún modo, como entre los palanquines o ganapanes, en la defensa de una presencia social que, pese a su origen montañés, se encontraba muy disminuida, poco apreciada. Las cofradías gremiales fueron más beligerantes en la defensa de sus derechos cuanto más desfavorecido era el colectivo laboral que las sustentaba.

En el caso de los ganapanes se trataba de la expresión de un prestigio venido a menos; de unos orígenes más o menos hidalgos —entroncados con conquistadores de la ciudad— que ya no se correspondían con el tra-

bajo manual e incluso vil que ejercían sus descendientes: el traslado de mercancías de unos lugares a otros. En ese contexto, la cofradía era algo más que una asociación con fines religiosos. Y porque iba más allá de lo estrictamente religioso, el clero de la parroquia no cejaba en su actitud de vigilancia y de imposición, favoreciendo otras realidades confraternales más acordes con las tareas parroquiales y, por ende, más en sintonía con el clero que pastoreaba aquella feligresía.

En la realización de la demanda, los cofrades encontraban un medio de obtener ingresos; baste decir que en aquella sociedad la limosna estaba bastante bien considerada. Pero era también un medio de afirmación social; a través de la demanda eran conocidos y, de paso, se les relacionaba, no con un trabajo vil y mecánico, sino con actitudes religiosas y devotas, que por entonces se valoraban muy positivamente. ¿Acaso no daba ejemplo de fervor y piedad la propia nobleza a través de la largueza de sus donativos, la fundación de hospitales u otras acciones como el entierro de los ajusticiados?

Los patrones de comportamiento social se reproducían de esta forma. Los cofrades, sobre todo los de baja extracción, como bien explicaba Blanco White, jugaban a emular a las elites. Materialmente los beneficios que obtenían eran pocos, pero no mentalmente. Es indudable que la pertenencia a una cofradía, y sobre todo el desempeño de tareas directivas en la misma, aumentaba la autoestima de aquellas personas, reforzaba su imagen pública y, por tanto, su consideración social. Por eso, no se escatimaban medios en el ejercicio de los cargos, por eso no se dudaba en pleitear si con ello se «servía» a la cofradía, que era como «servir» al colectivo de sus cofrades.

Visitas a la capilla, funciones principales, procesiones, actos en la parroquia, misa de cada sábado... todas ellas eran realidades en las que empleaban su tiempo los cofrades, a veces mucho tiempo. Pocas asociaciones, como las cofradías y hermandades, deparaban a sus miembros tantas ocasiones de sociabilidad durante el Antiguo Régimen. Entre los cofrades se establecían formas diversas de parentesco ficticio[17]. Sería interesante además conocer las relaciones de amistad y solidaridad (por ejemplo, matrimonios), así como las tensiones y rencores, que se generaban en el seno de las cofradías. No se trata de una «crónica rosa», sino

[17] *Vid.* al respecto REDONDO, A., ed., *Les parentés fictives en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1988.

solamente de la constatación de que la cofradía jugaba un papel destacado en la vida de aquellas personas, en sus relaciones interpersonales, en sus gustos y preferencias, en sus creencias y mentalidad, en los momentos de ocio y esparcimiento..., esa «pequeña historia» que no por íntima debe despreciarse.

Y sobre ello la expresión de sus intereses y ambiciones, de sus logros y frustraciones, de la protesta amortiguada, sometida a los principios que imperaban en aquella sociedad, a la que ayudaban a reforzar y, hasta donde les era posible, a remediar algunas carencias y limar algunas desigualdades. Puede observarse con facilidad que los movimientos asociativos de laicos en el seno de la Iglesia se han potenciado especialmente en épocas de crisis, como la Baja Edad Media, o al menos en ellas han perfilado sus características más avanzadas: protagonismo social, cierto igualitarismo, prácticas más o menos democrácticas. No se trata de una oposición frontal y abierta a la jerarquía, pero sí de la defensa de un espacio propio, de una forma de creer y manifestar esas creencias y, sobre todo, de una búsqueda incesante de su propia autonomía, como base de su identidad.

2. LAS COFRADÍAS EN EL ANTIGUO RÉGIMEN

Si intentamos obtener líneas interpretativas de carácter general que nos ayuden hoy a comprender lo que eran las cofradías españolas durante la Edad Moderna, se pueden entresacar algunos rasgos de permanencia a lo largo del espacio y del tiempo, que superan las diferencias y la casuística de los ejemplos concretos.

En primer lugar, podemos afirmar que las cofradías eran una importante célula social. Sin temor a exagerar pueden ser consideradas como el cauce asociativo más generalizado durante toda la Edad Moderna. En efecto, no hubo ninguna otra asociación que rebasara en número e implantación social a las cofradías.

Nacidas en la Edad Media, a partir del siglo XVI se multiplicaron por todas partes, no sólo por medio de nuevas fundaciones, sino también a través del reforzamiento de antiguas hermandades de origen medieval. Pero fue la época barroca la etapa en la que se produjo en nuestro país una auténtica eclosión cofradiera, de modo que en la primera mitad del siglo XVIII las cofradías llegaron al máximo de implantación, hasta el

punto de motivar una importante actuación gubernamental por parte del Estado con vistas a su reducción, en la década de los 70 del siglo, cuando ya eran más de 25.000 las cofradías que existían en todo el país[18]. Las cofradías estaban sólidamente implantadas en todas las regiones españolas, tanto en el mundo urbano, como en el mundo rural[19]. Entonces rara era la persona adulta que no pertenecía al menos a una cofradía, y con frecuencia el mismo individuo solía ser miembro de más de una hermandad.

La realidad cofrade estaba totalmente incardinada en el conjunto de la sociedad. Nobles, clérigos y, por supuesto, el pueblo se agrupaban en el seno de las cofradías de mayor raigambre, e incluso existían hermandades más exclusivas, nobiliarias, clericales y grupales de muy diversa índole, aunque no cabe duda de que las cofradías tenían una indiscutible base popular. Las cofradías eran especialmente importantes para el estado llano, que encontró en estas corporaciones prácticamente el único cauce de convivencia y asociación existente durante todo el Antiguo Régimen. Para el pueblo significaban un destacado ámbito de sociabilidad que, además de proporcionarles gracias espirituales e incluso materiales que podían llegar a ser importantes, les permitía no pocas ocasiones de ocio, sentirse integrados en su comunidad, e incluso con frecuencia les proporcionaba, sobre todo mediante el desempeño de

---

[18] La acción del gobierno dio lugar al voluminoso Expediente General de Cofradías del Archivo Histórico Nacional, legs. 7090 y ss. Para una visión general del mismo *vid.* RUMEU DE ARMAS, A.: *Historia de la previsión social en España*, Madrid, 1944, pp. 387-413; ABBAD, F.: «La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisquée: un autre aspect de l'Espagne a la fin de l'ancien régime», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. III (1977), pp. 361-384; ROMERO SAMPER, M.: «El Expediente General de Cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto documental», *Hispania Sacra*, vol. XL (1988), pp. 205-234; MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*. Santander, 1990, pp. 173-186; LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Control estatal de las asociaciones de laicos (1763-1814). Aspectos legales de la extinción de cofradías en España», en LAPARRA, E. y PRADELLS, J. eds., *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia. Siglos XVIII y XIX*. Alicante, 1991, pp. 341-359; ROMERO SAMPER, M.: *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*. Madrid, 1991; ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «El Expediente General de Cofradías (1769-1784). Propuestas para su estudio», en *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. Actas III Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Las Palmas de Gran Canaria, 1995, pp. 31-40.

[19] Una visión de las cofradías en las ciudades más importantes de España en ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII», *Studia Historica*, 19 (1998), pp. 197-228.

cargos en la cofradía, una de las pocas ocasiones de brillar y destacar entre sus convecinos.

En el caso de los nobles, la adscripción a cofradías tenía un significado diferente. Dejando de lado la vertiente espiritual, que no por ser la explícita era siempre la más importante, pertenecer a una cofradía abierta a todas las clases sociales permitía a los nobles una ocasión más de ejercer sus funciones directivas y tutelares en la sociedad y de mostrar su dominio y preeminencia, a través del mecenazgo y protección ejercidos sobre la institución, desempeñando cargos directivos, costeando fiestas y cultos, adquiriendo nuevas imágenes y enseres litúrgicos, etc.

En otros casos los estamentos privilegiados crearon hermandades exclusivas, cerradas al estado llano. Estas hermandades estamentales servían sobre todo para mostrar la posición privilegiada de los nobles en momentos en que ésta podía comenzar a verse amenazada, frente a la movilidad de ciertos sectores sociales en ascenso. La existencia de cofradías de nobles en fechas tan tardías como la segunda mitad del siglo XVIII poco tenía que ver con las antiguas hermandades nobiliarias de origen medieval, que habían tenido una función defensiva y militar muy clara.

En cuanto a las hermandades clericales, que también las hubo, no respondían a mecanismos de diferenciación social, que el clero no necesitaba, sino más bien a fines asistenciales entre sus miembros. Las frecuentes hermandades de San Pedro, existentes sobre todo en las ciudades con un clero secular relativamente numeroso, servían para activar mecanismos de solidaridad que suplían las deficiencias de la escasa remuneración sobre todo del bajo clero. Auxilio en la enfermedad, acompañamiento en el entierro, realización de sufragios, eran los fines más frecuentes de estas cofradías.

Una realidad tan numerosa como las cofradías distaba mucho de ser homogénea. Todas las cofradías tenían en común el ser mayoritariamente asociaciones de laicos, cuyos fines principales eran contribuir al culto divino y ejercer una política asistencial respecto a sus miembros, pero las diferencias de acento y matiz eran grandes entre unas y otras. Al menos durante el siglo XVIII, etapa en que las cofradías se hallaban suficientemente evolucionadas tras una andadura de siglos, podemos encontrarnos diversos tipos de cofradías.

En primer lugar, habría que distinguir entre las cofradías propiamente dichas, es decir, aquéllas con una estructura suficientemente consolidada,

un número de hermanos relativamente importante, cuadros directivos bien marcados y actividades regladas a lo largo de todo el año, y otras realidades más simples, como son las mayordomías, asimilables en cierto sentido a las cofradías, pero cuya actividad se limitaba con frecuencia a la celebración de fiestas patronales en las que participaban todos los vecinos. Estas fiestas eran costeadas por mayordomos elegidos por turno para tal fin. La mayordomía era la realidad cofrade más simple.

Pero dejando al margen estas mayordomías y centrándonos en las cofradías propiamente dichas, se pueden establecer algunas tipologías diferentes. Las cofradías más frecuentes son las que podemos llamar *devocionales*, que tenían por objeto el culto a la Virgen, a los santos, al Santísimo Sacramento o a las ánimas benditas del purgatorio; otro grupo importante eran las *penitenciales*[20], que conmemoraban la pasión y muerte de Jesucristo, perfiladas durante el siglo XVI y que tuvieron un notable desarrollo en los siglos siguientes y que han sido las de mayor pervivencia a lo largo del tiempo; especialmente significativas en el mundo urbano eran las cofradías *gremiales*[21], que junto a la dimensión religiosa tenían un componente profesional y reivindicativo muy fuerte, y las cofradías *asistenciales*[22], donde la labor benéfica, que existía en todas las cofradías en mayor o menor grado, alcanzaba una especial dimensión, ejerciéndose incluso fuera del ámbito de los cofrades, con objetivos como asistencia a pobres y enfermos, mantenimiento de hospitales, entierros de pobres y condenados, asistencia a cárceles, etc. Por último, un tipo peculiar de cofradías lo constituían las *congregaciones*, mucho más minoritarias, que respondían a exigencias espirituales más elevadas, cuyos miembros solían tener una mayor formación y un nivel de compromiso cristiano más fuerte. Entre éstas fueron muy significa-

---

[20] Abundantísima bibliografía sobre este tipo de hermandades en SÁNCHEZ HERRERO, J. y RUIZ DOMÍNGUEZ, J.A.: «Las cofradías de Semana Santa. Balance de situación y vías de renovación», en ARANDA DONCEL, J. coord., *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba, 1997, vol. I, pp. 23-64.

[21] *Vid.* al respecto: CONTRERAS, J. DE (Marqués de Lozoya): *Historia de las corporaciones de menestrales en Segovia*, Segovia, 1921; RUMEU DE ARMAS, *A., op. cit.*, pp. 73-92; MOLAS RIBALTA, P.: *Los gremios barceloneses en el siglo XVIII*, Madrid, 1978, pp. 50 y ss.; VILLAS TINOCO, S.: *Los gremios malagueños (1700-1746)*, Málaga, 1982, 2 vols. y ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Cofradías y gremios en Navarra en la época de Carlos III», *Hispania Sacra*, 50 (1998), pp. 667-695.

[22] LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna*, Granada, 1994.

tivas las llamadas *Escuelas de Cristo*[23] y las congregaciones de seglares auspiciadas por la Compañía de Jesús[24]. Alentaban el compromiso personal a través de prácticas como la oración mental, la meditación, pláticas, ejercicios espirituales, frecuencia de los sacramentos, etc.

La individualidad de la cofradía le venía dada por la advocación bajo la que se acogía. Las cofradías presentan advocaciones muy variadas, que eran un reflejo de las principales devociones surgidas a lo largo del tiempo. La devoción a la Virgen María ha estado siempre muy arraigada en las gentes sencillas de nuestro país. La figura de una madre que auxilia en los problemas y dificultades de unas vidas nada fáciles era próxima y cercana a las gentes, por eso no es de extrañar que las cofradías dedicadas a la Virgen fueran, sin duda, las más frecuentes, expresión de un culto atomizado[25]. Aunque no se puede establecer un cálculo totalmente exacto, no es exagerado pensar que un tercio de las cofradías existentes en la España del siglo XVIII eran cofradías marianas[26]. En algunas ciudades rebasaban incluso este porcentaje[27]. Como ocurre aún hoy, la Virgen era patrona de muchos pueblos de nuestra geografía, especialmente en Andalucía. Este patronato llevaba consigo, por lo general, la existencia de una cofradía dedicada a su titular, que solía ser de gran raigambre en la localidad. Las advocaciones de las cofradías marianas eran muy variadas, pero algunas tuvieron una especial fortuna. Sobre todas destaca la Virgen del Rosario, cuya devoción había sido difundida por los dominicos. A fines del Antiguo Régimen era frecuente que en todos los pueblos existiera una

---

[23] MORENO VALERO, F.: «La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barroca», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M.ª J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. coords., *La religiosidad popular*, Barcelona, 1989, vol. III, pp. 507-528.

[24] LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «La Congregación del Espíritu Santo y otras congregaciones jesuíticas de la Granada moderna», *Archivo Teológico Granadino*, 55 (1992), pp. 171-212.

[25] SAUGNIEUX, J.: «Ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII», en *La época de Fernando VI*, Oviedo, 1981, pp. 275-295.

[26] En el conjunto del reino de Navarra, por ejemplo, las cofradías marianas alcanzaban más del 36 por ciento del total (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Cofradías y gremios en Navarra...», p. 672). En el reino de Murcia, por su parte, superaban el 30 por ciento (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Religiosidad popular e Ilustración. Las cofradías de Murcia en 1771», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. XXXI-2 (1995), p. 77).

[27] Es lo que ocurría, por ejemplo en Murcia, Madrid, Córdoba o Valladolid. Sobre la distribución de las distintas advocaciones en las principales ciudades españolas *vid.* ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Cofradías y ciudad...», pp. 202-204.

hermandad de estas características, e incluso en las ciudades más grandes solía haber varias, una en cada parroquia[28]. Otras devociones frecuentes eran Ntra. Sra. del Carmen, de los Dolores, de la Esperanza, etc. Asimismo en esta centuria se difundió bastante la devoción a la Divina Pastora, propiciada por los capuchinos.

La devoción a los santos contaba también con un gran arraigo entre el pueblo. Por su humanidad los santos resultaban ser figuras cercanas para las gentes sencillas, además la Iglesia católica intentó con ellos difundir modelos de vida susceptibles de ser imitados. De ahí que otras advocaciones importantes fueran las dedicadas a los santos, que suponían en conjunto valores cercanos a los de las cofradías marianas[29]. La mayoría de los pueblos, además de la patrona, solían tener también un santo patrón. En este caso la variedad de titularidades era enorme y estaban muy marcadas por las ocupaciones socioprofesionales de la época. Muchos santos estaban ligados a la agricultura y a determinados oficios artesanos. Por toda la geografía española abundaban cofradías dedicadas a San Isidro, San Antón, San Pascual Bailón, que agrupaban a agricultores y ganaderos. En las ciudades, especialmente en el norte del país, tenían gran importancia las cofradías gremiales y profesionales[30]. Cada gremio o profesión había llegado a tener su santo especializado: San José para los carpinteros y albañiles, San Eloy para los plateros, Santos Cosme y Damián para los médicos, Santos Crispín y Crispiniano para los zapateros, etc. En el siglo XVIII los santos más populares, por la frecuencia de advocaciones encontradas, eran San José[31], San Antonio, San Sebastián y San Roque (protectores frente a la peste), San Miguel, San Juan, etc.

---

[28] En el reino de Navarra, por ejemplo, había 312 hermandades del Rosario y en el de Murcia, 71. En la ciudad de Sevilla había una hermandad de esta advocación en cada parroquia. *Vid.* ROMERO MENSAQUE, C.J.: *Estudio histórico de las hermandades de gloria de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Sevilla y descripción artística de su patrimonio*, Sevilla, 1990.

[29] En Navarra la advocación de los santos superaba el 34 por ciento y en Murcia el 30 por ciento.

[30] En las de mayor implantación gremial la proporción de cofradías dedicadas a santos era muy alta. Pamplona, Barcelona y Bilbao presentan valores del 60, 50 y 40 por ciento respectivamente (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Cofradías y ciudad...», pp. 202 y 203).

[31] La devoción a San José fue impulsada por la jerarquía eclesiástica, dentro de un modelo de religiosidad más humanizada y familiar que se vivía en la época.

Cuadernos de Historia Moderna
2000, 25, monográfico: 189-232

Por extraño que pueda parecernos, la devoción a la figura de Cristo no cristalizó tan frecuentemente en la creación de cofradías, a juzgar por el número de las dedicadas a sus advocaciones. Y eso a pesar de que entre ellas estaban muchas de las importantes cofradías dedicadas a los cultos y procesiones de Semana Santa. En casi todos los pueblos había alguna cofradía dedicada a la Vera Cruz, devoción franciscana muy difundida por todo el país, que gozaba de numerosas indulgencias y privilegios pontificios. También era frecuente que existiera una cofradía del Nazareno. Aunque hubo algunas cofradías penitenciales de advocación mariana, durante la Edad Moderna la Virgen no tenía aún el protagonismo en la Semana Santa que tiene en la actualidad, fenómeno producido sobre todo a partir del siglo XIX.

Otras devociones cristológicas, como el Corazón de Jesús, tenían mucha menos significación, a pesar del esfuerzo que los jesuitas hicieron para difundirla. En todo caso, se trataba de una devoción más minoritaria y que respondía a un sentido religioso más profundo.

También a un sentido religioso más profundo y a unas mayores exigencias espirituales respondían las cofradías sacramentales y de ánimas, dedicadas a promover el culto eucarístico y los sufragios por los difuntos. Se trataba de cofradías típicamente parroquiales y constituían un importante apoyo para el culto. El culto al Santísimo Sacramento y a las ánimas benditas del purgatorio solía darse en hermandades separadas, pero en ocasiones se hacía en el seno de la misma asociación. En las ciudades era frecuente que existieran hermandades de este tipo en las diversas parroquias[32].

También hubo cofradías de titularidad mixta. Además de las frecuentes sacramentales y de ánimas al mismo tiempo, solía haber cofradías cuyos titulares fueran la Virgen y un Santo, Cristo y la Virgen (frecuente en el caso de las penitenciales)[33], etc. Esta doble titularidad solía responder a fusiones entre dos hermandades anteriores preexistentes.

---

[32] Excepcional era el caso de Bilbao, donde no existía ninguna cofradía sacramental, o los de Barcelona y Pamplona, donde sólo existía una cofradía de este tipo en toda la ciudad (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Cofradías y ciudad...», p. 204).

[33] En Valladolid eran muy frecuentes las cofradías de este tipo. *Vid.* EGIDO, T.: «La religiosidad colectiva de los vallisoletanos», en ENCISO RECIO, L. M. y otros, *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, 1984, pp. 157-260 y MAZA ZORRILLA, E.: *Valladolid, sus pobres y la respuesta institucional (1750-1900)*, Valladolid, 1985, pp. 57-65. También en

Mucho más raras eran advocaciones alusivas a una espiritualidad más intelectualizada: Caridad, Espíritu Santo, Misericordia, etc., que eran más propias de asociaciones de corte espiritual y asistencial que de las típicas cofradías populares.

2.1. Aspectos jurisdiccionales y organizativos

El mundo de las cofradías se movía en un ámbito ambiguo, no siempre fácil de precisar. Por un lado, se trataba de asociaciones religiosas, pero por otro, salvo excepciones, estaban formadas mayoritariamente por laicos, por lo que permanecían un poco al margen de la estructura eclesiástica. Tampoco sus actividades eran sólo religiosas en sentido estricto; como tendremos ocasión de ver, el quehacer de las cofradías se extendía al ámbito benéfico, al ocio, a la vida social, en suma. Por ello no es de extrañar que, aunque la jerarquía apreció la importancia del fenómeno y, en líneas generales, lo impulsó, mantuvo con las cofradías una cierta actitud de recelo y desconfianza, que se plasmaría en intentos de control.

La mayoría de las cofradías contaron en su nacimiento con aprobación eclesiástica, limitada casi siempre al permiso del obispo para reunirse y celebrar sus cultos en algún templo, por lo general parroquial, y plasmada de forma más explícita en el otorgamiento de reglas. Esta mera aprobación eclesiástica no era siempre efectiva. En ocasiones la cofradía empezaba a reunirse y a funcionar con una autorización tácita y no llegaba a obtener nunca el permiso efectivo del ordinario. Muy pocas cofradías eran las que tenían el reconocimiento de la jerarquía papal. Se trataba sobre todo de cofradías antiguas, fundadas durante el siglo XV o en la primera mitad del siglo XVI, etapa en la que aún no se había arbitrado con universalidad un sistema para que estas corporaciones se pusieran bajo la autoridad eclesiástica. La aprobación papal se materializaba casi siempre a través de la concesión de indulgencias particulares para la hermandad. Pero este tipo de aprobación era muy poco frecuente. La

---

Sevilla: SÁNCHEZ HERRERO, J.: «Las cofradías de Semana Santa durante la Modernidad. Siglos XV al XVIII», en *Actas. I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, 1987, pp. 27-68 y «Crisis y permanencia: religiosidad de las cofradías de Semana Santa de Sevilla, 1750-1874», en *Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis*, Sevilla, 1991, pp. 35-84.

mayoría de las cofradías, en el caso de contar con autorización, la obtenían del obispo o del superior de la orden religiosa, cuando su sede era un convento.

La mayor parte de las cofradías tenían su sede en parroquias, sobre todo en el mundo rural, donde la parroquia solía ser el único templo existente. En las ciudades, aunque las parroquias seguían siendo la sede más frecuentada, las cofradías se ubicaban también en otros templos, principalmente en conventos. Más raros eran los casos en que se situaran en basílicas, hospitales, ermitas e incluso altares callejeros.

En cualquier caso, la Iglesia intentó controlar las cofradías, ponerlas bajo la autoridad de la jerarquía eclesiástica y reformar o eliminar cualquier práctica que se considerara inadecuada a unas asociaciones con fines religiosos.

El Concilio de Trento llegó incluso a tratar el tema y adoptó una postura definida para que fuera seguida en todo el ámbito católico. Las cofradías, como todas las instituciones laicas de carácter religioso, debían estar bajo la autoridad de los obispos, que las controlarían a través de visitas periódicas. En España, dada la dimensión del fenómeno cofrade, los concilios provinciales y sínodos diocesanos trataron ampliamente el tema, desarrollando aspectos concretos sobre los que el Concilio de Trento no había reparado[34].

Tales concilios provinciales y sínodos diocesanos impusieron el permiso del obispo para crear nuevas cofradías y la visita anual de los visitadores del obispado para controlar la andadura de las ya existentes. Se pretendía que los cargos de las cofradías fueran ejercidos por personas de conducta intachable, que no se cometieran abusos en la administración de los bienes, cuando los había, que se presentaran cuentas periódicas al obispado para mostrar que se gastaban sus ingresos en actos de culto y beneficencia y no se despilfarraban en comidas y festejos. Pero la preocupación más importante se centraba en controlar las actividades de culto realizadas por las cofradías, velando por la ortodoxia de los mensajes que se transmitían al pueblo. Este aspecto hizo que las autoridades eclesiásticas prestaran especial atención a las manifestaciones externas de culto,

[34] Un análisis de estas disposiciones en ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Auge y control de la religiosidad popular andaluza en la época de la Contrarreforma», en *Actas del Congreso Internacional «Felipe II (1598-1998). Europa dividida: la monarquía católica de Felipe II»*, Madrid, 1998, tomo III, pp. 37-61.

que eran, sin duda, las expresiones más acabadas de la religiosidad popular representada por las cofradías. Así, las procesiones de Semana Santa fueron objeto por parte de los obispos de una profunda reglamentación: se impusieron licencias para procesionar, se fijaron horarios e itinerarios, y se pretendió reducir las procesiones a ciertos días. Quizá donde se intentó ejercer un control más estricto fue sobre las procesiones de disciplinantes, que según los testimonios de la época eran objeto de numerosos abusos. Aunque los obispos no eran partidarios de suprimirlas, sí querían modificarlas sustancialmente, imponiendo como condición indispensable el anonimato de los penitentes y la modestia en el vestido, restringiendo la presencia de mujeres, prohibiendo el alquiler de disciplinantes, así como el quebranto del ayuno, etc.

Las procesiones de Semana Santa fueron las que atrajeron un especial interés, debido a lo extendido del fenómeno y a su importante proyección social, pero también fueron objeto de atención otras procesiones como las del Corpus, los rosarios callejeros y en general todos los actos externos de culto. Se trataba sobre todo de desterrar una serie de prácticas profanas unidas a las manifestaciones de la religiosidad popular, así como de evitar ocasiones de escándalos, promiscuidad de sexos, etc., que con frecuencia se producían en estas actividades que, no debemos olvidar, además del componente religioso, tenían una dimensión festiva y de ocio indudable.

Una cosa era la línea oficial de la Iglesia y otra era el discurrir cotidiano de la vida de las cofradías. Las desviaciones y excesos de las prácticas religiosas populares estaban a la orden del día. Ni siquiera toda la jerarquía eclesiástica tenía una actitud homogénea[35]. Muchos obispos estaban tan incardinados en la mentalidad del pueblo que su actitud religiosa no se diferenciaba mucho de la de su grey y adoptaban una postura comprensiva y tolerante con prácticas poco ortodoxas. Quizá donde la sintonía entre el pueblo y los eclesiásticos era mayor era en el caso de las órdenes religiosas. Muchos conventos, llevados por las ventajas económicas en forma de donativos, limosnas, actos de culto y sufragio, ser-

[35] La actitud de los arzobispos consultados por la autoridad civil durante la tramitación del Expediente General de cofradías es un buen exponente de este estado de cosas. *Vid.* al respecto ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Informes de los metropolitanos en el Expediente General de Cofradías (1769)», *Publicaciones*, 25-26-27 (Melilla, 1997), pp. 17-54.

mones, predicaciones, atraían a sus templos a las cofradías, que podían moverse con mayor libertad en este tipo de sedes. Los sectores más exigentes y rigurosos de la jerarquía eclesiástica desconfiaban de esta situación e intentaban que los obispos controlaran todas las cofradías, incluidas las ubicadas en conventos. Estos mismos pensaban que en ocasiones era excesivo el número de cofradías existentes en algunos pueblos y que las cofradías podían ser un buen auxiliar en las parroquias, donde debían contribuir a mantener el ornato de los templos y los actos de culto, así como realizar labores benéficas importantes, siempre que su acción estuviera supervisada por el párroco. Por eso, no es de extrañar que estos sectores de la Iglesia vieran con mejores ojos a las cofradías sacramentales y de ánimas, con unas misiones de culto y espiritualidad más firmes que otras cofradías devocionales, como por ejemplo las penitenciales.

Las cofradías se movían asimismo en el ámbito civil. Eran durante el Antiguo Régimen el tipo de corporación más extendido y frecuente y, sin duda, el que congregaba a un mayor número de personas. Las cofradías podían ser vistas también como unas corporaciones de súbditos de la corona y como tales habrían necesitado la aprobación real para su funcionamiento. Pero muy pocas cofradías llegaron a obtener aprobación de la autoridad civil, la mayoría funcionaban sólo con el permiso eclesiástico y muchas veces incluso sin éste. Las pocas cofradías que tenían aprobación real la obtenían a través del Consejo de Castilla, máximo organismo de gobierno interno del país. Por eso, no es de extrañar que estuvieran en la mira de los gobiernos, que intentaron también ponerlas bajo su control.

Ya en fecha temprana Carlos V emprendió alguna acción relativa a ellas, centrada en la prohibición de las cofradías gremiales, más exactamente de oficiales[36]. Pero sería a finales del Antiguo Régimen cuando el equipo ilustrado de gobierno emprendió una acción de control que tendría como principal objetivo su drástica reducción.

Aunque en círculos gubernamentales se aludiera a móviles religiosos, al deseo de depurar estas asociaciones de prácticas no deseables, no conviene exagerar la finalidad religiosa de los reformadores. Razones económicas y de orden público fueron decisivas a la hora de actuar respecto a

[36] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Expansión y control de las cofradías en la España de Carlos V», en *Congreso Internacional «Carlos V. Europeísmo y universalidad»*, Granada, mayo de 2000 (en prensa).

las cofradías. A los gobernantes les preocupaban sobre todo las aportaciones económicas, a veces muy sustanciosas, exigidas a los hermanos, que podían tener consecuencias muy negativas en las economías familiares, la reducción del número de jornadas laborales a que daba lugar la profusión de fiestas y también la creación de situaciones potencialmente peligrosas para el orden público que podían generarse en fiestas y romerías. No olvidemos, por ejemplo, que un hecho de tan honda conmoción como el llamado motín de Esquilache estalló en plena Semana Santa madrileña.

Tras algunas acciones judiciales ocurridas durante el reinado de Fernando VI y dirigidas a ciertas cofradías madrileñas, la acción gubernamental tuvo lugar durante el reinado de Carlos III, en una actuación protagonizada por el Consejo de Castilla, presidido por el conde de Aranda. En febrero de 1769 el fiscal Campomanes inició las actuaciones y en otoño de este mismo año se ordenaba a los intendentes de la Corona de Castilla y a los corregidores de Aragón que realizaran un censo de hermandades en sus distritos, donde se comprobaría entre otras cuestiones, cuántas cofradías tenían aprobación real[37]. La información de esta encuesta forma el *Expediente General de Cofradías*. Con esos datos Aranda expuso sus tesis ante el Consejo en agosto de 1773, donde recordaba la prohibición de cofradías gremiales, proponía la supresión de las de ánimas y nacionales (de personas de la misma región o país, por considerar que alentaban el espíritu de separación) y proponía también la supresión de los rosarios callejeros. Con los datos procedentes de la encuesta se realizó un «extracto general», que arrojó la existencia en toda España de 25.581 cofradías, que gastaban más de 11,5 millones de reales al año. La salida de Aranda del Consejo, con destino a París como embajador, retrasaría considerablemente la toma de decisión respecto a las cofradías.

Hasta 1783 Campomanes no presentó sus conclusiones definitivas, que se plasmarían básicamente en la real resolución de 17 de marzo de 1784. En ella se volvía a reiterar la supresión de las cofradías gremiales, pero ahora se añadía la de todas las cofradías que no tuvieran aprobación.

---

[37] Un análisis de los informes de intendentes y corregidores en ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el reinado de Carlos III», en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P.; MARTÍNEZ MILLÁN, J. y PINTO CRESPO, V. coords., *Política, religión e Inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, 1996, pp. 85-105.

Podían subsistir las cofradías sacramentales y las que gozaran de aprobación eclesiástica y a la vez real, una vez revisadas sus reglas y estatutos por el Consejo de Castilla. Los bienes de todas las cofradías extinguidas deberían pasar a ser administrados por las juntas de caridad. Se trataba de unas medidas muy drásticas que, de haberse aplicado, habrían cambiado totalmente el panorama cofradiero de nuestro país. Su aplicación se reservó a las Audiencias y Chancillerías y en Madrid a la Sala de Alcaldes de Casa y Corte. Pero las consecuencias fueron muy escasas, la aplicación práctica dependía del interés de las autoridades locales y se sabe que poco después el propio Campomanes aconsejó restringir su aplicación por temor a una reacción popular. De todos modos, en los años siguientes se insistía en la necesidad de la aprobación real, sobre todo con ocasión de la renovación de reglas y estatutos.

Lo que no se consiguió por la acción gubernamental directa respecto a las cofradías se conseguiría poco después por necesidades económicas del erario. La desamortización llamada de Godoy, que tuvo lugar en 1798, afectó a los bienes de las cofradías, que fueron incautados por el Estado en su intento de combatir el déficit público. Las cofradías más importantes, que eran aquéllas que tenían bienes raíces, vieron muy mermada su capacidad económica. Los acontecimientos políticos y bélicos que tuvieron lugar en los primeros años del siglo XIX irían debilitando cada vez más a las cofradías, que continuarían un proceso de decadencia, ya sujetas a la autoridad civil, mermada su capacidad de gasto y muy afectadas por la crisis económica y demográfica. Entrado el siglo XIX, el número de cofradías en España había disminuido considerablemente[38].

El funcionamiento de las cofradías estaba estrechamente ligado a un grupo reducido de personas que ocupaban los cargos directivos. De la actuacion de este grupo dependía que la cofradía tuviera una actividad importante y un protagonismo fuerte en la sociedad o que por el contrario atrevesara una vida lánguida sin apenas hacerse notar. Los cargos directivos eran el armazón fundamental de la cofradía, naturalmente en el caso de las cofradías propiamente dichas, que eran aquéllas que poseían una auténtica estructura organizativa; hemos hecho antes referencia a las

[38] *Vid.* al respecto ANDRÉS GALLEGO, J.: «Las cofradías y hermandades en la España Contemporánea», en *Actas I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, 1988, pp. 69-75 y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Las cofradías en la España del siglo XIX», *XX Siglos*, VI, 25 (1992-93), pp. 43-56.

mayordomías, que eran simples fiestas, que acogían a todos los vecinos y que se encargaba de sufragar un mayordomo elegido anualmente.

La estructura de las cofradías era muy variada. El número de hermanos, por ejemplo, difería mucho de unas cofradías a otras, las había con un número elevado y otras eran muy reducidas. Lo normal es que las constituciones no establecieran un número fijo de hermanos y éste dependiera de las circunstancias (localidad en que estuviera ubicada, mayor o menor proyección de la advocación titular, etc.). No obstante, en algunos casos las reglas establecían *numerus clausus*. Se trataba casi siempre de números reducidos y con una especial significación simbólica: 12 y 24 por los apóstoles, 33 y 72 por las edades de Jesús y María según la tradición, 15 por los misterios del rosario, o 100 hermanos, que solía ser la cifra más frecuente en las cofradías que limitaban el número de asociados.

Pero lo normal es que las cofradías no establecieran límite ni especiales exigencias para ser admitidos como hermanos, de modo que estaban formadas por hombres y mujeres de edades muy variadas y en número variable. Aunque se admitían cofrades mujeres, el mundo de las cofradías era un mundo fundamentalmente masculino, pues eran los hombres los que llevaban la voz cantante, ocupaban los cargos directivos y realizaban las actividades de la institución. El papel de la mujer era mucho más pasivo y se reducía a participar en los actos de culto y otras actividades organizadas por los varones. No obstante, como ejemplos concretos, puede citarse el caso de alguna hermandad exclusivamente femenina, como la de Santa Águeda de Barcelona, pero, además de lo excepcional del caso, las posibilidades de actuación de estas corporaciones femeninas eran muy reducidas y su sumisión a la autoridad eclesiástica en su funcionamiento sería previsiblemente mucho mayor que en el caso de los varones.

Más frecuentes que los *numerus clausus* eran las restricciones de admisión impuestas por la pertenencia a un determinado estamento, grupo o profesión. En este caso podemos hablar de auténticos mecanismos de cerramiento[39]. Entonces, los fines religiosos e incluso de mera sociabilidad de las cofradías enmascaraban otros más fuertes de diferenciación social o de defensa de intereses socioprofesionales. Ya nos hemos referido

[39] CHAUCHADIS, C.: «Les modalités de la fermeture dans les confréries religieuses espagnoles (XVIe-XVIIIe siècles)», en *Les societés fermées dans le monde ibérique (XVIe-XVIIIe Siècles)*, Paris, 1986, pp. 83-105.

antes a las cofradías estamentales de nobles o clérigos. Mucho más frecuentes aún eran las cofradías gremiales que agrupaban a personas del mismo oficio o de la misma actividad económica. La significación de este tipo de cofradías era mayor aún en los oficios no agremiados, que conseguían por medio de la hermandad una especie de sucedáneo del gremio, que permitía a sus afiliados un foro donde defender sus intereses profesionales. Por último, existían también cofradías de «naturales», que agrupaban a personas de una misma procedencia geográfica en unas corporaciones que les ayudaban a mantener de alguna manera sus señas de identidad; el ejemplo concreto escogido en el comienzo de este trabajo es una buena prueba de ello.

En ocasiones los mecanismos de cerramiento no eran explícitos, pero se establecían de forma más sutil. Podía ser, por ejemplo, por medio de la imposición de elevadas cuotas de entrada o anuales, lo que disuadía a elementos socialmente poco deseables, o por requerirse la aprobación de los hermanos a cada una de las nuevas solicitudes de entrada.

Las cofradías solían tener un número variable de cargos para el gobierno y dirección del instituto. Lo más frecuente es que la dirección fuera unipersonal y se encarnara en la figura de un hermano mayor, que asumía la representación del mismo. En ocasiones este oficio recibe otros nombres: mayordomo (en este caso se suele destacar la dimensión económica, al estar obligado a costear la fiesta), prior, prioste, director, rector, etc. Todos estos nombres suelen tener significados parecidos. En otros casos la dirección era colegiada, delegada en un número variable de mayordomos, casi siempre en número par: dos, cuatro e incluso más. Además del hermano mayor aparecen en las cofradías un número de oficiales variable y con distintas denominaciones. Los oficios más frecuentes son los de secretario, tesorero, administrador, diputados, etc. El número de cargos directivos era reducido a principios de la Edad Moderna. Con el tiempo los oficiales se fueron multiplicando, a medida que la estructura de las cofradías se fue haciendo más compleja y dio lugar a un mundo muy jerarquizado, reflejo, sin duda, de la propia estructura social.

Los procedimientos para el nombramiento de oficiales eran muy variados. En general, predominaba la elección anual por el conjunto de los hermanos, pero no faltaron otros sistemas como el sorteo, el turno rotativo entre cofrades, la cooptación entre los cargos directivos e incluso el ofrecerse voluntarios los aspirantes. En principio se trataba de un sis-

tema democrático de funcionamiento, que se fue desvirtuando con el tiempo.

En general, no faltaban aspirantes a los oficios de la cofradía, especialmente al de hermano mayor. Esto era porque con frecuencia la posibilidad de desempeñar estos cargos era una de las pocas ocasiones que se ofrecían a estos hombres de destacar y brillar socialmente. El oficio de hermano mayor o mayordomo podía ser gravoso, no faltan testimonios que aluden a personas arruinadas, a débiles economías familiares endeudadas totalmente después de hacer frente a los gastos derivados del desempeño del oficio, sobre todo en un mundo donde se imponía la emulación y los deseos de superar a los antecesores en rumbo y generosidad a la hora de gastar en la cofradía y en los hermanos[40]. Pero no cabe duda de que, a pesar de ello, desempeñar los cargos interesaba y por lo general los aspirantes a los mismos no faltaban. Menos frecuentes debieron ser los casos en que los dirigentes podían obtener otro tipo de beneficios, además de los sociales, por el desempeño de estas funciones. En este caso las posibilidades se reducen a una minoría de cofradías, las más poderosas, que permitían a sus directivos administrar grandes cantidades de dinero procedentes de las copiosísimas limosnas e incluso de la explotación de los bienes raíces propiedad de las cofradías. El peligro de que esta circunstancia permitiera aprovecharse a algún desaprensivo estaba presente en las constituciones sinodales, que con frecuencia recomiendan que la elección de los oficios sea anual[41], que los oficiales no enajenen bienes de

[40] Según el conde de Aranda, presidente del Consejo de Castilla: «la natural generosidad de la nación, la preocupación heredada, el estímulo de los párrochos o superiores religiosos para la obstentación y de los hermanos cofrades para sus huelgas seducen bajo el colorido de la devoción y del honorcillo que dejará memoria a que se presten de tan buena voluntad y muchos por fuerza, los tales mayordomos, que si lo tienen se desprenden de ello, posponiendo el bienestar de su familia, y si no, se adeudan sacrificando sus posibilidades para aquel caso, esperando de recompensarlas con la estrechez sucesiva o vender de sus raíces o aperos de labor con la fe ciega de que Dios o el santo de la fiesta proveherán, y si no, se queda con mombradía» (cit. en ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «El conde de Aranda ante la religiosidad popular. Releyendo el informe sobre cofradías de 1773», en FERRER BENIMELI, J.A. (dir.): *El conde de Aranda y su tiempo*, Zaragoza, 2000, t. II, pp. 631-645).

[41] Las constituciones sinodales promulgadas por el obispo de Córdoba Francisco de Alarcón y Covarrubias prescriben: «Los hermanos mayores no puedan ser reelegidos por más de una vez en este oficio, en las cofradías que tienen bienes y rentas que administrar» (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Auge y control de la religiosidad...», p. 53).

las cofradías sin permiso del obispo[42] y que se les tomen cuentas al abandonar el cargo.

Lo más frecuente es que la duración de los cargos fuera anual y se renovaran en el cabildo general del instituto. En algunos casos las reglas prescribían una elección bienal, que permitía la renovación parcial de la mitad de los oficiales, para que permanecieran en la dirección personas con cierta experiencia. De todos modos, las reelecciones eran frecuentes en las cofradías españolas.

Todas las cofradías tenían juntas generales, que agrupaban al conjunto de los hermanos y a los cargos directivos. Estas juntas se reunían al menos una vez al año, con motivo de la renovación de cargos. Pero lo más habitual es que tuvieran varias reuniones anuales. También eran frecuentes las juntas particulares, que agrupaban a los oficiales de la cofradía, para tratar asuntos relativos a su gobierno y administración[43]. En algunos casos estas juntas particulares llegaron a desplazar al cabildo general de la cofradía, aunque casi siempre las juntas generales y particulares se simultanearan en el funcionamiento.

El número de juntas nunca fue elevado, salvo en algunas cofradías de corte espiritual, como las Congregaciones, Órdenes Terceras o Escuelas de Cristo, que celebraban reuniones con más asiduidad, con carácter mensual e incluso semanal, ligadas a prácticas religiosas, como pláticas, lecturas piadosas, celebración de misas y sacramentos, etc., que jalonaban el progreso espiritual de sus asociados.

2.2. El sostenimiento económico

Las cofradías tuvieron una importante capacidad para allegar fondos. Según la encuesta realizada por los intendentes en 1771 las aproximada-

[42] Las constituciones sinodales del obispo de Jaén, Luis Osorio, de 1492 mandan «que los cofrades de qualesquier cofradías, que agora son y que serán en adelante, no puedan vender, donar o trocar nin cambiar alguna posesión suya sin aver nuestro mandato o liçençia» (*Ibid.*, p. 54).

[43] La Hermandad de las Angustias de Granada, por ejemplo, celebraba tres juntas generales al año, en los meses de enero, mayo y septiembre, y al menos dos juntas de oficiales, con motivo de las elecciones y de tomar las cuentas al mayordomo saliente (LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Las Ordenanzas de la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias de Granada en el siglo XVI», *Chronica Nova*, 17 (1989), pp. 388-389).

mente 25.000 cofradías existentes en el país gastaban 11,5 millones de reales al año, cantidad no desdeñable y que sin duda hay que considerar como una cifra a la baja, dada la ocultación previsible en una encuesta de estas características.

De todos modos, la situación económica de las cofradías era muy desigual. Al lado de fundaciones muy importantes y arraigadas, que llegaban a gastar cantidades elevadas, otras declararon cifras de gastos muy bajas que se reducían a sufragar una fiesta religiosa al año.

Con las cautelas que una documentación como la de 1771 suscita, se puede establecer a grandes rasgos la distribución geográfica de la riqueza de las cofradías[44]. Los institutos más ricos se encontraban en el sur y el levante español, en provincias como Sevilla, Valencia, Murcia y La Mancha. Le seguían las provincias de Toledo, Córdoba, Extremadura, Segovia y Valladolid, con gastos todavía superiores a los 450 reales al año de media anual en las cofradías españolas. Con gastos inferiores a esta media se situaban las provincias orientales de Cataluña, Aragón, y las castellanas de Palencia, Ávila, Toro, y también Guipúzcoa. Las cofradías más pobres, al menos según la encuesta, eran las del norte del país, las de Galicia, Asturias, Burgos, Soria, Álava, Vizcaya y Navarra.

La naturaleza de los ingresos de las cofradías era muy variada. Las más poderosas poseían un importante patrimonio, obtenido a lo largo del tiempo a través de donaciones de cofrades y devotos. El capítulo más importante de este patrimonio solía estar formado por bienes raíces: tierras, fincas urbanas e incluso locales comerciales e industriales (tiendas, talleres, hornos, molinos). La explotación, casi siempre en arrendamiento, de estos bienes les suponía saneados ingresos. Los procedentes de la renta de la tierra eran, sin duda, los más importantes, como correspondía a una sociedad esencialmente agraria. En algunas zonas, como en Murcia, algunas cofradías poseían derechos sobre el agua de riego, que se convertían en saneadas rentas. En una economía donde los censos constituían un importante instrumento de crédito las cofradías eran titulares de numerosos censos, cuyos réditos eran siempre un ingreso seguro. Con frecuencia estos censos propiedad de

[44] La distribución del gasto medio en las distintas provincias españolas en ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII», *Bulletin Hispanique*, t. 99 (1997), núm. 2, pp. 429 y 430.

las cofradías estaban gravados con memorias de misas en sufragio de las almas de los fundadores.

Pero no todas las cofradías contaban con patrimonio, la mayoría se sostenían con las cuotas aportadas por los hermanos. Todas establecían en sus reglas cuotas, casi siempre de dos tipos: la cuota de entrada, que solía ser relativamente elevada y que sólo se pagaba con ocasión del ingreso, y la cuota ordinaria, que era una cantidad anual, que en ocasiones se podía fraccionar para hacer más fácil el pago a los hermanos más modestos. Estas cuotas ordinarias, llamadas también luminarias, eran una aportación esencial en la economía de las cofradías. También era bastante frecuente el sistema de derramas o escotes, es decir, el reparto equitativo de los gastos entre los hermanos. Como ya hemos señalado, las cuotas y derramas muy altas podían responder a auténticos mecanismos de cerramiento, para impedir la entrada en la cofradía a personas de bajo estatus social.

Otra fuente importantísima de ingresos para las cofradías eran las limosnas, no sólo de los propios hermanos, sino también de los fieles en general. Con frecuencia las cofradías realizaban demandas públicas, en las calles, en los campos, sobre todo en los momentos de recogida de las cosechas, en los templos... Por este sistema se obtenían a veces cantidades muy elevadas. Las cofradías de ánimas, sobre todo, llegaban a recaudar cantidades muy importantes destinadas a sufragios por los difuntos[45].

Menor significación en el acopio de fondos para las cofradías tenían otras actividades como la realización de bailes, rifas, corridas de toros. Sistemas profundamente denostados por las autoridades eclesiásticas, eran difíciles de erradicar[46].

Por todos estos variados medios, las cofradías allegaban cantidades de dinero más o menos importantes, según los casos, pero siempre canti-

---

[45] La cofradía del Santísimo Sacramento y Ánimas de la parroquia de Santa María de Murcia declaró en 1771 obtener unos ingresos de 21.700 reales anuales por medio de limosnas (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Las cofradías de Murcia...», p. 90).

[46] Son muchos los testimonios que podríamos aducir al respecto. Sirva como muestra la detallada descripción de las rifas y bailes hechos por las cofradías de la diócesis de Tarragona, denunciados por su arzobispo Juan Lario y Lancis en su informe al Consejo de Castilla (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: «Informes de los metropolitanos...», pp. 32-34).

dades que sólo a los cofrades correspondía administrar. Las cofradías gozaban de una amplia capacidad de autogestión. La Iglesia jerárquica a veces no veía con buenos ojos esta capacidad de decisión sobre el destino de los fondos e intentaba intervenir en la economía de las cofradías. La visita impuesta a partir del Concilio de Trento dedicaba especial atención al control de la economía de las cofradías y las constituciones sinodales insistieron repetidamente sobre esta cuestión[47]. La posibilidad de que los fondos no se destinaran a los fines debidos subyace en las recomendaciones de los obispos, pero en cualquier caso, se produjeran o no abusos, no es de extrañar que ciertos sectores, sobre todo del bajo clero, no vieran con buenos ojos cómo algunas cofradías contaban con dinero en abundancia, mientras ellos sufrían dificultades para atender el culto o mantener con dignidad los templos.

De todos modos, no debemos olvidar que no todas las cofradías tenían sus economías saneadas. Con frecuencia la previsión de fondos arrojaba un balance negativo. Cuando esto ocurría los hermanos mayores y mayordomos debían correr con el alcance del déficit. Por eso, en ocasiones el desempeño de uno de estos cargos podía provocar la ruina de los elegidos. Las autoridades civiles clamaban con frecuencia sobre esta situación, pero llama la atención el hecho de que, aunque estas ruinas ocurrían, no faltaban voluntarios para el desempeño de los cargos. El deseo de destacar socialmente se imponía a los riesgos que la economía familiar pudiera sufrir.

En principio el destino de los fondos de las cofradías era el de sufragar los actos de culto y actividades propias de su instituto. El gasto en misas y fiestas religiosas, sufragios por los difuntos, ornato de las iglesias donde tenían su sede, gastos de cera, etc. era el capítulo más abundante. Muchas cofradías desempeñaban también una labor benéfica importante respecto a sus hermanos e incluso respecto a un público más amplio: ayuda en la enfermedad, gastos de entierro o a veces mantenimiento de hospitales. En

[47] En el concilio provincial de Granada, el arzobispo Pedro Guerrero manda que «los administradores de hospitales o cofradias o otra qualesquier limosna y obra o lugar pio, eclesiasticos o seglares, den cuenta al ordinario de su administracion en cada un año, si por la institucion no estuviere proveyda otra cosa y si lo estuviere a la persona o personas que para ello por la institucion estan diputados, y con ellas asiste el ordinario, y el finyquito que de otra manera se diere no valga ni libre al tal administrador, como lo dispone el sancto concilio de Trento» (ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Auge y control de la religiosidad...», p. 54).

todo caso, éstos eran también gastos lícitos, establecidos en las reglas y constituciones de algunas cofradías.

Pero no siempre el destino de los fondos era el establecido en las reglas. Con frecuencia el dinero se gastaba en fines profanos, como comidas y otras celebraciones de los cofrades, pólvora, música, etc. Estos despilfarros eran duramente criticados por algunas autoridades eclesiásticas, así como por los círculos ilustrados de gobierno, pero eran muy difíciles de erradicar. No olvidemos que las cofradías, además de sus indudables fines religiosos, tenían un importante componente social y lúdico; para las gentes significaban ocasiones de convivir y de vivir la fiesta en todas sus dimensiones, de ahí que el pueblo sencillo viera perfectamente lícito utilizar parte de los fondos en estas fiestas.

2.3. El recurso a pleitear

No era infrecuente que las propias cofradías recurrieran a la vía judicial en defensa de sus intereses, a veces por cuestiones que podemos llamar de detalle y por los célebres asuntos de etiqueta, tan valorados en aquella sociedad jerarquizada y ceremonial.

En el siglo XVIII las autoridades ilustradas reconocieron, en el transcurso del proceso general contra las cofradías del reino, la propensión a pleitear que tenían tales corporaciones. De hecho, las medidas de reforma acordadas por el Consejo de Castilla quedaron en suspenso, pero bajo la recomendación de suprimir aquellas cofradías carentes de aprobación (eclesiástica y real) que recurriesen a la vía del pleito para solucionar asuntos variados o defender sus intereses.

Ciertamente, aunque no era uno de los «pecados capitales» de las cofradías —todas las instituciones lo hacían—, pleitear se convertía en un recurso tan frecuente para los cofrades como incómodo para las autoridades, amén de los gastos económicos anejos a los procedimientos judiciales.

La casuística es muy rica y variada. En la documentación sobre cofradías nunca faltan los pleitos. Los hay entre cofrades para solventar asuntos internos de la corporación; entre ésta y particulares; entre dos cofradías que pretenden hacer valer sus derechos, como en el ejemplo visto al principio, e incluso denuncias de las cofradías contra ministros de la Iglesia.

Como entidades eclesiásticas —asociaciones religiosas de laicos—, las cofradías dirimían sus diferencias en los tribunales eclesiásticos. En este sentido, la mayoría de los casos se resolvían en una primera instancia, representada por el provisor eclesiástico, que actuaba en nombre del ordinario. Ni siquiera a veces su decisión alcanzaba el rango de sentencia. No faltan ocasiones en que su poder de mediación entre las partes desembocaba en una simple concordia aceptada de buen grado por ambas.

Pero lo común es que sus decisiones se tradujesen en autos. En realidad, un auto del provisor podía ser una sentencia en un litigio, un decreto de aprobación y/o reforma de estatutos, o simplemente una decisión relativa a diligencias judiciales. Lo cierto es que, según el derecho canónico —con mayor fuerza después del Concilio de Trento—, era el tribunal eclesiástico (encabezado por el mencionado provisor) el encargado de solucionar todas las causas suscitadas. Y así debió ocurrir en la mayoría de los casos.

Sin embargo, quedaba la vía de apelación, en la que las posibilidades eran variadas: recurrir directamente al prelado, apelar ante el nuncio papal en España o incluso, dependiendo de los asuntos, acudir a los tribunales reales de justicia, tales como las Audiencias y Chancillerías, o al superior del Consejo de Castilla. Precisamente la aceptación de denuncias o apelaciones en esos tribunales civiles evidencia la naturaleza mixta de las propias cofradías, a la vez que el marasmo jurisdiccional del Antiguo Régimen. Aunque tal vez no haya que llegar tan lejos; basta con considerar que la inmensa mayoría de las causas planteadas por las cofradías eran de carácter temporal, relativas a la gestión y sobre todo a la administración de sus rentas y bienes. El mismo tribunal eclesiástico de la diócesis solía tener otro anejo dedicado a testamentos y obras pías.

Entre las causas de tipo económico las más abundantes solían ser las relacionadas con apropiaciones o impagos: cofrades que en el transcurso de su mayordomía se apropiaban o enajenaban bienes de la corporación, cofradías que se apropiaban indebidamente de enseres de otras, intereses de créditos o rentas de alquileres que dejaban de pagarse, tanto a favor como en contra de una cofradía, incumplimiento de contratos u otros acuerdos económicos, no satisfacción de los derechos parroquiales (particularmente estipendios de misas, pago de servicios funerarios o derechos de estola y pie de altar), etc.

En otros casos, sin embargo, no había objetos o cantidades concretas que reclamar, sino sólo derechos que, en la sociedad estamental, solían alcanzar la consideración de «privilegios». Con frecuencia, las hermandades se vieron envueltas en disputas por pedir limosna en determinados momentos y lugares (en la puerta de una iglesia, por la feligresía, por la ciudad o el campo, durante las procesiones de Semana Santa y rosarios callejeros...) y bajo una determinada —y atrayente— advocación; por percibir, frente al clero, las ofrendas que se depositaban ante una imagen de devoción; por disfrutar de ciertos bienes materiales a cargo de las parroquias (palma el Domingo de Ramos, vela el día de la Candelaria), etc.

En estos y otros casos lo social llega a primar más que lo económico, hasta convertir las reclamaciones en cuestiones de etiqueta: precedencia de unas cofradías sobre otras en actos públicos, derecho a lugares reservados para los directivos en el interior del templo, posibilidad de gozar de enterramiento, bien en la capilla de la cofradía o bien en la cripta de la iglesia, presencia de las insignias de las cofradías en un determinado entierro...

No eran cuestiones secundarias. En un sepelio acaecido en Granada en 1743, casi se llegó a las manos entre el clero de la parroquia de Sta. Escolástica y los cofrades de Ntra. Sra. del Rosario por disputar sobre la precedencia de la cruz parroquial o del estandarte de la hermandad en el cortejo fúnebre[48].

Estos eran algunos de los principales asuntos que resolvieron las cofradías por vía judicial. Unas más que otras, pues resulta evidente que algunas presentan un cariz más litigante frente a las que apenas recurrieron a la vía judicial. Lo que sí parece evidente es que el recurso al pleito fue tanto mayor en hermandades con capacidad económica desahogada y en cofradías con marcado carácter grupal. En este caso es cuando con mayor viveza se observan las estrategias de afirmación social de determinados grupos, especialmente los marginados y los menos favorecidos.

Algunos casos pueden ilustrar esas estrategias. En 1727 la cofradía de los cocheros de Sevilla, bajo el título de las Tres Caídas, obtuvo, no sin mucho presionar, una ejecutoria que permitía «a los hijos y descendientes de cocheros, siendo cristianos viejos, limpios de toda mala generación, no

[48] Biblioteca de la Universidad de Granada (B.U.G.), C-23-19 (14).

sirviese de obstáculo el ejercicio de sus padres para entrar en todos los oficios»[49].

También los plateros de Granada se sirvieron de su hermandad, nombrada de San Eloy, para defender su estatus social. En 1741 la hermandad recordaba que «se avía declarado no obstar para la obtención de dichos oficios onoríficos —empleos municipales— el usar o aver usado el arte de platería»[50].

Otro caso nos lo ofrece un colectivo desfavorecido en la España moderna: las personas privadas de la vista. Generalmente se agrupaban en cofradías, como la murciana de Ntra. Sra. de la Presentación, que reaccionó airadamente en 1774 ante el Consejo de Castilla cuando el corregidor les prohibió la práctica de vender públicamente oraciones y canciones, pues de «la venta de varios papeles se han mantenido sus hijos y familias, sin necesidad de recurrir a mendigar y pedir limosna de puerta en puerta»[51].

En la granadina localidad de Loja se produjo en 1802 una denuncia por parte de un vecino gitano, Antonio Fajardo, por la no admisión de sus familiares en la cofradía de Jesús Nazareno, siendo así que «en otras distintas cofradías servideras de las parroquiales y conbentos de la referida localidad, lo estaban, sin haver interbenido la menor renuncia»[52]. El asunto se llevó ante la Real Chancillería de Granada.

En cuanto a lo espiritual, los problemas suscitados eran menores. Generalmente estos aspectos se resolvían directamente por la autoridad del clero parroquial o los religiosos encargados de la dirección espiritual de las cofradías. La autoridad episcopal solía reservarse para casos tales como juzgar sobre el decoro y adecuación de las imágenes titulares, tema recurrente después de Trento; por ejemplo, vestimentas, postizos, joyas, gestos y actitudes[53]. En cuanto a las gracias espirituales obtenidas del papado, debían validarse por el tribunal de la Cruzada.

---

[49] En DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: «Aspectos sociales de las cofradías sevillanas. Un memorial de la cofradía de las Tres Caídas, de San Isidoro, en defensa de los cocheros», *Archivo Hispalense*, XXX, n.º 93-94 (1959), p. 129.

[50] Archivo de la Real Chancillería de Granada (A.R.Ch.G.), 304-557-11.

[51] JIMÉNEZ DE GREGORIO, F.: «Incidentes en algunos gremios y cofradías de Murcia a finales del siglo XVIII», *Anales de la Universidad de Murcia*, 1950-51, pp. 227-228.

[52] Cit. en ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L.: «Cofradías y ciudad...», p. 219.

[53] «Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias y en el sagrado uso de imágenes... de manera que no

En conclusión, el pleito se convierte para las cofradías y los cofrades en un medio para defender ciertos derechos y prerrogativas, especialmente de índole económica y social, que se estiman lesionados. Las propias cofradías, al resolver sus diferencias por los cauces establecidos, reforzaban el sistema y las mismas bases de la sociedad estamental, reafirmando los valores y principios en que se sustentaba.

Muchas de las demandas judiciales presentadas en el ámbito cofrade tenían como base el incumplimiento de las reglas o estatutos, base legal, cuando estaban debidamente aprobados, de cada cofradía. Todas debían tener el libro de constituciones presto para cualquier consulta, así como los restantes libros de la hermandad (de cabildos, de hermanos, de cuentas, de inventario), que se encontraban sujetos, como ya se ha mencionado, a la visita del ordinario, realizada generalmente por medio de visitadores.

Los procedimientos judiciales en que se vieron involucradas las cofradías fueron, especialmente después de la primera instancia, largos y costosos. El coste de procuradores —los hermanos mayores les transferían cartas de poder continuamente—, de abogados cuando el tribunal se hallaba distante del lugar de origen, las costas y fianzas..., en ocasiones supusieron un importante sacrificio económico para cofradías cuyas arcas no rebosaban. Pero en la mentalidad de la época, el empeño merecía la pena. Es decir, en muchos casos se trataba no sólo de cuestiones de justicia, sino también de honorabilidad, que la cofradía estaba obligada a dilucidar a cualquier precio.

2.4. Actividades de las cofradías: culto, fiesta y beneficencia

Como ya hemos señalado, la principal actividad de las cofradías era la promoción de los actos de culto. Celebraban muchas y variadas funciones religiosas. Todas tenían al menos una fiesta anual al patrón titular, que consistía casi siempre en una misa con sermón y procesión. También eran frecuentes las funciones de vísperas, la tarde anterior. El culto a los patronos se prolongaba a veces por medio de novenas (dedicadas a la

---

se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa» (LÓPEZ DE AYALA, I., *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento...*, Madrid, 1819, sesión XXV, cap. I, pp. 357-358).

Virgen sobre todo), quinarios (a los Cristos), septenarios y triduos. Con frecuencia los actos de culto no se reducían al patrón; las cofradías solían realizar otros cultos a lo largo de todo el año. Muchas cofradías celebraban misas mensuales e incluso diarias en los casos en que tenían su propio templo.

Las cofradías marianas solían celebrar las cinco festividades principales de María: Concepción, Natividad, Anunciación, Asunción y Purificación (que con frecuencia se acompañaba de la procesión de las candelas). Las hermandades sacramentales, por su parte, además de celebrar el día del Corpus y su octava o el domingo intermedio (domingo infraoctavo), solían celebrar mensualmente misas con procesión eucarística por el interior del templo y manifestación del Santísimo Sacramento. Eran las llamadas Minervas, por el nombre de la basílica romana donde se inició esta práctica ritual. También celebraban las hermandades sacramentales la adoración eucarística de las cuarenta horas.

Aunque todas las cofradías solían celebrar al menos una función anual de sufragio por el alma de sus hermanos difuntos, las de ánimas eran las que tenían una mayor actividad en este sentido, encargando cientos de misas a lo largo del año, en especial durante el mes de noviembre.

Las hermandades rosarianas solían celebrar también el rezo de los misterios del Rosario, generalmente en el interior de los templos, pero a veces se proyectaban al exterior por medio de la celebración de rosarios callejeros. Los más frecuentes y difundidos eran los rosarios de la aurora, de gran arraigo popular.

No eran éstos los únicos actos de culto que tenían lugar fuera de los templos. Numerosas cofradías realizaban procesiones de diversos tipos. Las más frecuentes eran las procesiones marianas o patronales, seguidas de las procesiones de Semana Santa. Otras procesiones, realizadas por las hermandades sacramentales, eran las del viático a los enfermos e impedidos, que solían coincidir con la fecha litúrgica del cumplimiento pascual.

Las procesiones de Semana Santa, además de ser las de mayor proyección social durante el Antiguo Régimen, son las que más han pervivido en el tiempo y las que aún hoy permanecen en el inconsciente colectivo unidas a la realidad cofrade. Eran una actividad propia de las cofradías penitenciales, que contaron con una gran acogida popular. Algunas acabaron poseyendo templos propios, como ocurrió en Sevilla o

Valladolid, donde realizaban sus cultos con total independencia y menor control del clero.

Las cofradías penitenciales son el mejor ejemplo de cofradías barrocas, con numerosas imágenes con las que llevaban a cabo suntuosos desfiles procesionales en el escenario urbano, recorriendo las calles y haciendo estación de penitencia no sólo en la catedral, sino también en los templos más importantes. Se fue creando así una Semana Santa paralela a la oficial, auspiciada en un primer momento por la jerarquía, pero pronto mirada con recelo por contar con más apoyo popular que las prácticas litúrgicas oficiales. Estas procesiones serían la actividad cofrade más vigilada e incluso reprimida durante el Antiguo Régimen.

Las procesiones de Semana Santa eran también el escenario privilegiado para representar el orden social vigente, así como el lugar donde se dirimía la rivalidad entre las distintas hermandades de penitencia. Esto explica la multitud de pleitos sobre el orden de paso de las procesiones, o la rivalidad simbólica entre imágenes, enseres, etc. Los conflictos de competencia y rivalidad enmascaraban con frecuencia enfrentamientos de clase más profundos y ello sobre todo porque entre las hermandades penitenciales fue frecuente la existencia de hermandades grupales de diverso tipo: nobiliarias, étnicas y sobre todo gremiales[54]. La participación gremial fue muy fuerte en algunos casos, como en los de Madrid y Barcelona, hasta el punto de que las autoridades municipales llegaron a reglamentar la participación de los gremios en las procesiones.

Otras procesiones muy destacadas eran las del Corpus Christi[55]. Gozaban de una gran solemnidad y a sus desfiles asistían las autoridades municipales, el clero local, así como representación de las cofradías y gremios de la ciudad. Durante la Edad Moderna contaron con la presencia de numerosos elementos paganos, como tarascas, gigantes, etc., algunos de los cuales han pervivido hasta la actualidad. Las calles se adornaban, se

---

[54] *Vid.* FERNÁNDEZ BASURTE, F.: «La representación de la sociedad local a través de la procesión de Semana Santa», en *Actas del Simposium sobre la religiosidad popular en España*, San Lorenzo del Escorial, 1997, pp. 627-643. Un ejemplo de rivalidad étnica expresada por las cofradías en MORENO, I.: *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla, 1997.

[55] LLEÓ CAÑAL, V.: *Fiesta grande. El Corpus Christi en la historia de Sevilla*, Sevilla, 1980 y GARRIDO ATIENZA, M.: *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus* (ed. facsímil, estudio preliminar de José Antonio González Alcantud), Granada, 1990.

construían altares y se celebraban autos sacramentales, comedias «a lo divino», etc. La presencia de alguno de estos elementos fue prohibida por Carlos III en 1780[56].

También asistían las cofradías a las procesiones generales y rogativas que tenían lugar sobre todo con motivo de calamidades públicas (sequías, epidemias, terremotos, inundaciones, guerras, etc.). En estas ocasiones se solía recurrir a imágenes de especializada eficacia según el caso, que con frecuencia eran titulares de cofradías concretas. La presencia cofradiera no faltaba tampoco en las fiestas de las órdenes religiosas, sobre todo con ocasión de la canonización de alguno de sus miembros.

En definitiva, las cofradías eran una importante realidad social, que estaba presente en numerosos actos públicos, sobre todo en el medio urbano, en el lugar que les correspondía, según la rigurosa etiqueta del Antiguo Régimen, reafirmando su identidad socialmente.

Por ello, sería pecar de reduccionismo limitar su actividad meramente a los actos religiosos y de culto. Las cofradías desempeñaban una importante función como centros de sociabilidad. Estas corporaciones constituían uno de los pocos cauces, prácticamente el único en las zonas rurales, para el asociacionismo y el fomento de las relaciones interpersonales. Gracias a ellas las gentes sencillas se sentían amparadas por la pertenencia a asociaciones de una larga tradición, que los protegían en los momentos difíciles, especialmente en la enfermedad y la muerte, y les proporcionaban numerosas ocasiones de expansión y esparcimiento, en unas vidas no muy sobradas de ello.

Incluso las celebraciones religiosas, en el sentido más estricto del término, siempre tuvieron un componente festivo insoslayable. Los hombres del Antiguo Régimen vivían su vida al ritmo de un calendario religioso, cuyo significado conocían bien, con su sucesión de fiestas y conmemoraciones. Estas festividades eran las oportunidades de solaz y descanso que se les brindaban, a la vez que ocasiones privilegiadas de sentir que pertenecían a una comunidad, cuyos lazos se estrechaban y sucedían en el tiempo.

Pero con frecuencia a lo religioso se unía lo estrictamente lúdico y festivo, en el sentido más preciso del término. Muchas cofradías celebraban sus festividades con ágapes colectivos. La simbología religiosa de estos

---

[56] Real cédula de 10 de julio de 1780, que prohibía las danzas y gigantones en el Corpus (*Novísima Recopilación...*, lib. I, tít. I, ley XII).

convites parece clara, al menos en su comienzo. Según las posibilidades económicas estas colaciones, modestas en muchos casos (podían reducirse al reparto de garbanzos tostados o frutos secos), podían llegar a ser auténticos banquetes en el caso de las cofradías más poderosas. Son numerosos los testimonios que se pueden aducir como muestra de estas comidas donde se tomaba carne de aves y caza, frutas, pastel blanco... y todo ello regado en abundancia con vino. Que había cofradías que gastaban en estas comilonas una parte muy sustanciosa de sus fondos era algo bien sabido, lo que escandalizaba a sectores más exigentes a nivel religioso, que consideraban que se trataba de gastos ilícitos que había que erradicar. Es curioso que cuando los intendentes hicieron la encuesta sobre las cofradías del reino en 1771, muy pocas declararan realizar este tipo de comidas, pero probablemente muchas lo ocultaron a sabiendas de que era una actividad mal vista por los gobernantes.

Al lado de las comidas aparecían, aunque con menos frecuencia, otras actividades profanas, como la celebración de comedias, corridas de toros[57], espectáculos con pólvora, etc. Todos estos gastos festivos eran sufragados por la cofradía o en su defecto por los hermanos mayores y mayordomos, y no insistiremos más en lo gravoso que, en ocasiones, podían resultar. La acción represiva contra las cofradías durante el reinado de Carlos III estuvo motivada, en buena parte, por estos abusos. Los ilustrados, con su mentalidad racionalista y utilitaria no veían la conveniencia de estos gastos improductivos y estaban incapacitados para darse cuenta de que las gentes no sólo necesitaban trabajar y administrar sus bienes para mejorar su nivel económico, sino que también necesitaban algo de solaz y alegría en una vidas muy duras, en las que se les ofrecían muy pocas ocasiones de disfrute y de ocio.

No quedaría completa esta rápida panorámica sobre las actividades de las cofradías sin aludir a los importantes lazos de solidaridad desarrollados por estas corporaciones. Las cofradías desempeñaron una importante labor benéfica en un mundo, como el del Antiguo Régimen, en el que las gentes se hallaban bastante desasistidas ante realidades como la

---

[57] Celebraba corridas de toros, por ejemplo, la hermandad de San Isidro de Madrid. En contadas ocasiones algunas cofradías obtenían permiso para celebrar corridas anualmente, como la Hermandad de las Angustias de Granada, por real cédula de 21 de noviembre de 1747, para costear la construcción de un hospital (LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L. y J.J.: *Nuestra Señora de las Angustias y su hermandad en la época moderna*, Granada, 1996, pp. 125).

enfermedad, la muerte, la orfandad, etc., que, por otra parte, estaban entonces mucho más presentes en la vida de las gentes que en la de los hombres de hoy.

Lo más frecuente es que la acción solidaria se ejerciera en el seno de la propia cofradía. En algunos casos los hermanos solían ser auxiliados en la enfermedad con la aportación de alguna cantidad de dinero para gastos de médico, medicinas, manutención, etc. Pero en la mayoría de las ocasiones la ayuda se producía con motivo de la muerte del hermano. Era frecuente que las cofradías ofrecieran alguna cantidad para sufragar los gastos del entierro y que sus hermanos acompañaran al fallecido, haciéndose presente la corporación con la insignia y el paño mortuorio de la hermandad. Además la cofradía solía costear alguna misa en sufragio de la persona desaparecida. Por eso, en ocasiones, cuando se producían estas muertes, los cofrades tenían que aportar una cuota extraordinaria, para hacer frente a estos gastos. Es un detalle a tener en cuenta porque esto se producía en unas economías no muy boyantes y a veces podían sucederse las muertes de varios cofrades en un mismo año, sobre todo en tiempos de epidemias y malas cosechas, lo que encarecía considerablemente la pertenencia a la cofradía, precisamente en unos momentos ya de por sí difíciles.

En otros casos la solidaridad cofrade era más abierta y no se circunscribía al estrecho mundo de la cofradía, sino que se abría al conjunto de la sociedad. Naturalmente se trata de realidades menos frecuentes, pero son ejemplos tan significativos que algunos han dejado honda memoria. Es el caso de hermandades hospitalarias, que por sus propias características tenían que ser instituciones potentes, capaces de costear los elevados gastos que el mantenimiento de un hospital conllevaba. Algunos ejemplos señeros pueden citarse. El más importante de todos, sin duda, es la Santa Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid[58]; otros son también relevantes como la hermandad de la Caridad de Sevilla o la Hermandad del Refugio de Granada[59]. Estas cofradías benéficas presentaban un grado de exigencia y compromiso por encima del habitual entre los cofrades y contribuían a eliminar no pocas tensiones sociales y a paliar el terrible mundo

---

[58] CALLAHAN, William J.: *La Santa Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1618-1832*, Madrid, 1980.

[59] *Vid.* al respecto CARMONA GARCÍA, J.I.: *Los hospitales en la Sevilla Moderna*, Sevilla, 1980, pp. 42-49 y LÓPEZ MUÑOZ, M.L.: *La labor benéfico-social...*, pp. 76 y ss.

de desigualdades propias del Antiguo Régimen, aunque sin socavar sus cimientos estructurales. Es significativa la presencia en estas cofradías de los sectores más elevados de la sociedad (nobleza, clases acomodadas, elites, etc.), que ejercían la caridad públicamente, intentando cohonestar grupos sociales antagónicos que quedaban así unidos por un pacto entre necesitados y benefactores.

Dentro de las hermandades benéficas las más frecuentes fueron las hospitalarias, pero no faltaron otras especializadas en cierto tipo de beneficencia. Es el caso, por ejemplo, de las dedicadas a asistir a los condenados en el momento de ser ajusticiados. En Madrid, por ejemplo, existieron dos hermandades de estas características: la de la Caridad y la de la Paz, de la Iglesia de Santa Cruz, que se ocupaban de que los reos recibieran los sacramentos antes de morir, les acompañaban en el entierro, sufragando los gastos de éste, e incluso pagaban las deudas de los condenados[60]. Otras se especializaron en otros campos, como la asistencia a los presos en las cárceles, o el auxilio de la infancia, preocupándose de conseguir el sustento y educación de niños pobres y huérfanos, o incluso la atención al sórdido mundo de la prostitución[61].

* * *

A partir de un ejemplo concreto, un pleito entre dos cofradías granadinas, conservado con una riqueza de datos poco usual, se pueden vislumbrar actitudes y mentalidades de personas con sus nombres y apellidos que nos sirven para valorar la incidencia que estas corporaciones tuvieron en la historia de las clases populares.

Un ejemplo, como otro cualquiera, que da pie a explicar la auténtica significación y las profundas connotaciones sociales de unas asociaciones

---

[60] ÁLVAREZ Y BAENA, J.A.: *Compendio histórico de las grandezas de la coronada villa de Madrid...*, Madrid, 1786, pp. 73 y 74.

[61] Solían ser congregaciones las hermandades que se especializaban en actividades benéficas de este tipo, como ocurría en Barcelona, Granada o Madrid. En esta última ciudad la congregación de Ntra. Sra. de la Esperanza, «cuyos santos exercicios son todos para sacar al próximo del estado infeliz del pecado», regentaba la Casa Real de Sta. María Magdalena de mujeres arrepentidas, para acogida de mujeres solteras embarazadas (FRANCO RUBIO, G.: *La Iglesia secular de Madrid en el siglo XVIII. Estudio socio-económico*. Reprografía de la Universidad Complutense, 1986, pp. 215-216).

que hasta hace relativamente poco tiempo la historiografía ha despreciado o, al menos, condenado al campo de lo anecdótico.

Hoy podemos afirmar con toda rotundidad que el mundo de las cofradías es una faceta esencial para conocer la realidad social del Antiguo Régimen en aspectos tan sugestivos como las estrategias y solidaridades grupales, los intentos por alcanzar diversas cotas de privilegio, el complejo mundo laboral, el ámbito de la sociabilidad y el ocio y, por supuesto, el amplísimo y variado mundo de las creencias y las devociones.

COFRADÍAS Y HERMANDADES EN EL SUROESTE ALMERIENSE (SIGLO XVIII)

MIGUEL LUIS LÓPEZ MUÑOZ
Universidad de Granada

Poco a poco, no sin serias dificultades por lo fragmentario de la documentación y por la variedad metodológica —que traduce también una diversidad de intereses y propósitos—, en los últimos años se ha ido consolidando una línea de investigación clara, al menos en el sur de España, sobre las cofradías y hermandadades en la época moderna y las manifestaciones de religiosidad popular que promovieron.

Existen ya algunas monografías al respecto e incluso obras de conjunto, generalmente misceláneas que recogen los resultados de diversos foros científicos[1]. El camino por recorrer es aún largo, necesitado de superar el localismo y el anecdotismo, precisado de dirigir sus pasos hacia análisis de conjunto, que tengan en lo interpretativo su meta última.

En este sentido, la provincia almeriense presenta aún un panorama historiográfico limitado. La documentación de archivo y la revisión de la producción historiográfica del pasado siglo y también del presente serán de una indudable utilidad[2].

No llega a tanto mi pretensión. De momento, y partiendo de la investigación ya realizada sobre la implantación de cofradías en la diócesis de Granada[3], me propongo presentar el estado de tales asociaciones en el suroeste almeriense en la segunda mitad del siglo XVIII.

1. Entre estas últimas se incluye la obra pionera de ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, Mª. Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.): *La religiosidad popular*. Barcelona, 1989, 3 vols., o las incidentes en el ámbito andaluz, *Gremios, hermandades y cofradías. Una aproximación científica al asociacionismo profesional y religioso en la historia de Andalucía*. San Fernando, 1992, 2 vols. y ARANDA DONCEL, Juan (coord.): *Congreso de religiosidad popular en Andalucía*. Cabra, 1994. Cabe mencionar los diversos congresos sobre cofradías de penitencia (Zamora, 1987; León, 1992; Córdoba, 1996) o algunos de advocaciones específicas: Jesús Nazareno (Córdoba, 1990), Vera Cruz (Sevilla, 1992), Santo Sepulcro (Zamora, 1993), Ntra. Sra. de los Remedios (Aguilar de la Frontera, 1995). Interesantes aportaciones históricas presentan todos ellos, cuyas actas están publicadas en la mayoría de los casos.

2. Continuación de una literatura con cierta extensión sobre devociones populares almerienses pueden considerarse, a título de ejemplo, las obras de TAPIA GARRIDO, J. A.: *La Virgen del Mar*. Almería, 1987 y *La Virgen María en nuestra tierra*. Almería, 1988, la de CASTAÑEDA MUÑOZ, F.: *La Virgen de la Salud de Laujar de Andarax*. Almería, 1992, o la de GIL ALBARRACÍN, A.: *La iglesia de Gádor*. Almería, 1992.

3. LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis: "Las cofradías de la ciudad de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Gremios, hermandades y cofradías*. San Fernando, 1992, vol. II, pp. 55-72; "La fiesta religiosa en la diócesis de

En realidad, bastan por el momento sólo algunas variables, tendentes principalmente a calibrar el peso de dicho fenómeno en el área estudiada (diversas localidades que han pertenecido hasta hace pocas décadas a la diócesis de Granada) y a perfilar las características de conjunto más destacadas en este ámbito.

Reconozco la limitación de esta primera aproximación, por presentar una visión válida en la sincronía, pero precisada de análisis más profundos en su evolución secular; por utilizar básicamente una única fuente —los informes sobre el estado de las cofradías exigidos por el arzobispo Barroeta y Ángel a los diversos vicarios y párrocos—, aunque muy rica, siempre mediatizada por el carácter —eclesiástico— y los intereses de los respectivos informadores; por no aspirar, en fin, más que a un cuadro antes cuantitativo que cualitativo, apuntador de tendencias y rasgos generales y no descendiente a detalles y matizaciones.

Aún así, y dadas las carencias del punto de partida, puede resultar de utilidad la presentación panorámica de la implantación de cofradías, en número superior al centenar (122; y hasta 151 contando las mayordomías y fiestas con dotación económica), en un área geográfica bien definida y no poco extensa, al englobar más de treinta localidades.

1. IMPLANTACIÓN COFRADE. COORDENADAS ESPACIO-TEMPORALES

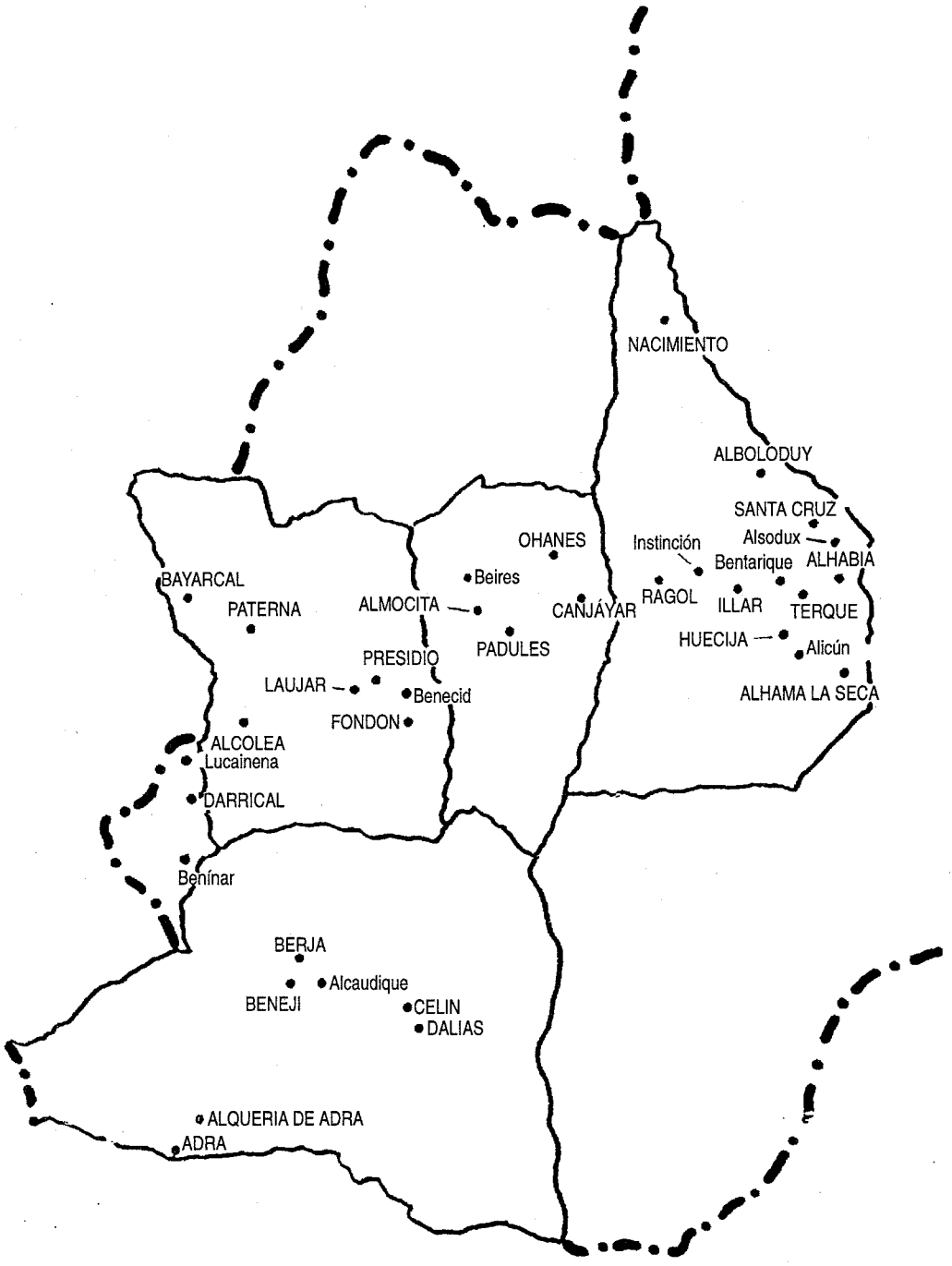
Atendiendo al mapa diocesano de Granada, las comarcas que nos ocupan presentan un número muy abundante de cofradías. En realidad, es un rasgo común a las áreas del sur de la diócesis —en general, Valle de Lecrín y Alpujarras en sentido lato—.

La razón que explica esa realidad no es otra que la abundancia de localidades. Cualquier población, por pequeña que sea, posee una cofradía, y generalmente varias. Por eso, allí donde la red parroquial es muy intensa, como ocurre en la comarca estudiada, el número de cofradías también lo es, aunque los niveles de población no sean especialmente destacados. Ello explica, por ejemplo, que en el siglo XVIII no haya gran diferencia entre el número de cofradías de Madrid o de Toledo. Evidentemente el denso entramado parroquial —y también conventual— de la segunda ciudad influye decisivamente en ello.

La comarca que nos ocupa comprende, como se indicó, todas aquellas localidades, actualmente en la provincia y diócesis de Almería, que durante siglos dependieron en lo eclesiástico del arzobispo de Granada. Se trata de las vicarías completas de Andarax, Lúchar y Marchena —la más oriental; Alhama la Seca distaba sólo cuatro leguas de Almería y unas veinte de Granada—, buena parte de la de Berja (incluyendo los núcleos principales de Dalías, Berja y Adra) y algunas poblaciones orientales de la vicaría de Ugíjar (Lucainena, Darrícal y Benínar). Comprende básicamente la franja costera al oeste de Almería y los cursos alto y medio del río Andarax (*vid. Gráfico 1*).

Granada (1750-1825). Opinión, control y represión", *Chronica Nova*, 21 (1993-94) pp. 239-278; *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*. Granada, 1994; "Implantación de las cofradías en la diócesis de Granada durante la Edad Moderna", *Congreso de religiosidad popular en Andalucía*. Cabra, 1994, pp. 101-140.

GRÁFICO 1


NACIMIENTO
ALBOLODUY
SANTA CRUZ
Alsodux
ALHABIA
Instinción
Bentarique
OHANES
Beires
BAYARCAL
PATERNA
ALMOCITA
CANJÁYAR
RAGOL
ILLAR
TERQUE
HUECIJA
Alicún
PADULES
PRESIDIO
LAUJAR
Benecid
ALHAMA LA SECA
FONDON
ALCOLEA
Lucainena
DARRICAL
Benínar
BERJA
Alcaudique
BENEJI
CELIN
DALIAS
ALQUERIA DE ADRA
ADRA

La excentricidad de este territorio respecto a la capital diocesana y la dificultad de las comunicaciones confiere a la zona cierto rasgo de aislamiento. Ahora bien, la presencia de vicarios aseguraba la transmisión de las normas emanadas del prelado, de cuyo cumplimiento velaban también los visitadores.

Aún más, al menos durante la segunda mitad del setecientos, los prelados visitaron personalmente esta zona en el decurso de sus respectivas visitas pastorales. Así lo hicieron, en el transcurso de dilatadas ausencias de Granada, Barroeta, Jorge y Galbán, y Moscoso[4]. La visita, dejando al margen ahora la labor pastoral, tenía notables consecuencias administrativas, en cuanto a ordenaciones de clérigos y, sobre todo, nombramientos y traslados del personal eclesiástico.

El proceso temporal de implantación de las cofradías en esta zona arranca, según el informe analizado, desde 1570 aproximadamente. De hermandades anteriores a la sublevación morisca no se ofrecen datos. Debieron ser escasas y, además, desaparecieron; en ocasiones, los datos pueden haberse perdido con el paso del tiempo. Por el otro extremo, la vitalidad fundacional o reorganizativa de cofradías es muy acusada en las décadas centrales del siglo XVIII. También aquí debe hacerse una salvedad; la cercanía en el tiempo permite concretar para esa etapa-término las fechas con mayor exactitud.

En cualquier caso, la tendencia es significativa. Las cofradías crecen en número durante dos siglos. Un crecimiento continuado, pero con altibajos, con crestas hacia 1610-1629, 1690-1709 y 1730-49. Época de estancamiento deben considerarse las décadas centrales del seiscientos, entre 1630 y 1690 aproximadamente (*vid. Gráfico 2*).

Dentro de esta tendencia general cabría preguntarse ¿qué tipo de cofradías presentan mayor antigüedad? El análisis resulta muy significativo. De las cuarenta y cinco anteriores a 1700, se cuentan dieciséis sacramentales y nueve rosarianas. La diversificación de advocaciones marianas y de Cristo, sin embargo, es un fenómeno más propio del setecientos.

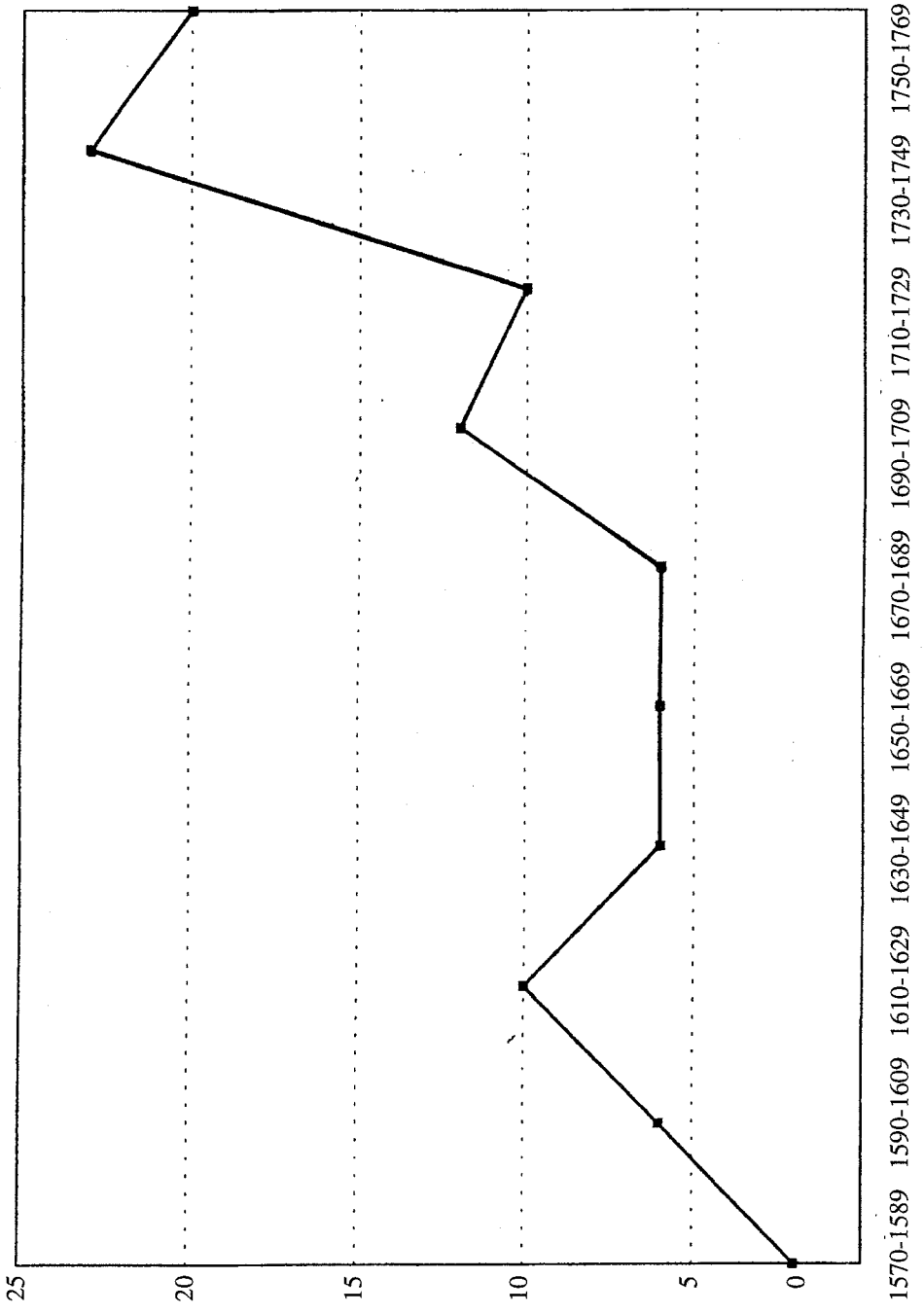
A continuación se ofrece el reparto de las cofradías estudiadas por vicarías:

Vicaría	Nº. localidades	Nº. cofradías	%
Marchena	13	35	28,68
Lúchar	5	30	24,59
Andarax	7	29	23,77
Berja	6	25	20,49
Ugíjar	3	3	2,45
TOTAL	34	122	99,98

4. *Vid.* CORTÉS PEÑA, Antonio Luis y LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis: "Las visitas *ad limina* y las visitas pastorales como instrumento de control (la diócesis de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII)", en CASTELLANO, J. L. (ed.): *Sociedad, administración y poder en España en el siglo XVIII. Hacia una nueva historia institucional.* Granada, 1996, pp. 287-313.

GRÁFICO 2

Aprobación o renovación de cofradías y mayordomías (Suroeste almeriense)



En relación con la sede de las cofradías y hermandades, es evidente el peso de las parroquias. El 94 % de las asociaciones de seglares consideradas residen en ellas. Evidentemente, la práctica ausencia de conventos en la zona —con excepción del de agustinos descalzos de Huécija y el de franciscanos descalzos de Laujar; sólo en este último se halla una hermandad, la de los terceros de S. Francisco[5]— explica fácilmente el fenómeno. Su peso es, pues, casi nulo. Muy escasa es también la presencia de cofradías en ermitas (sólo un 5,3% de las hermandades).

Al hilo de esta realidad, se suscita un interrogante: ¿cómo abundan advocaciones estrechamente ligadas a órdenes religiosas —Vera Cruz (hay 11) a los franciscanos, Rosario (son 23) a los dominicos— cuando éstas escasean? Seguramente hay que considerar aquí el peso de la tradición, pero también la labor doctrinal de los regulares en áreas rurales, en forma de predicación, de misiones cuaresmales, etc...

2. TIPOLOGÍA DE LAS COFRADÍAS EN EL SUROESTE ALMERIENSE

Las advocaciones de las cofradías son el principal indicador de su naturaleza, del objeto de su culto. Por eso, conviene detenerse en ello. Una primera característica que debe resaltarse es la abundancia de cofradías con varias advocaciones (*mixtas*). La agrupación de títulos responde a la necesidad de mantener diversas devociones en zonas poco pobladas, lo que obliga a ciertas cofradías a diversificar sus funciones —culto eucarístico y devoción a María, por ejemplo—.

A veces, aunque no se indique en el título, existió de hecho una verdadera agregación de cultos diversos en el seno de una misma hermandad. En Sta. Cruz de Marchena, la cofradía del Stmo. Sacramento y Sta. Ana celebraba funciones en honor de la Eucaristía, de la Virgen del Rosario, de Sta. Ana, de Santiago, de la Sta. Cruz y de S. Agustín[6].

Si se contempla el volumen total de títulos —de cofradías, fiestas dotadas y mayordomías—, que alcanza la cifra de 185, podrá apreciarse el dominio de las advocaciones de santos (37,8%) y de María (27,5%). Ambas engloban los dos tercios del total, quedando las demás advocaciones a gran distancia: Stmo. Sacramento (15,1%), Jesús (11,3%) y Ánimas (8,1%).

Ello trasluce la realidad devocional de la España del siglo XVIII, particularmente en áreas rurales. La devoción a los santos, patronos de las localidades o protectores de personas (S. Sebastián, S. Blas, S. Roque, S. Ramón) y de cultivos y ganado (S. Gregorio, S. Antón, S. Isidro), estaba ciertamente muy extendida.

Lo mismo ocurre con la devoción mariana, elevada en España a su máxima potencia. El

5. Archivo Eclesiástico de la Curia de Granada (A.E.C.G.), leg. 96F, informe del convento de Laujar, 15 de abril de 1769. Sus cultos eran los siguientes: «celebran un domingo en cada mes con procesión claustral y por la tarde concurren a rezar la Corona de Nuestra Señora, manifiesto el Santísimo Sacramento. Y en cada un año celebran una función solemne con misa cantada, procesión claustral y sermón».

6. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Santa Cruz, 20 de abril de 1769.

calendario religioso, plagado de fiestas de María, contribuía también a ello[7]. La advocación de la Virgen del Rosario es principal en toda la comarca, también en toda la diócesis y probablemente en la mayor parte del país. El aliento de los eclesiásticos, y particularmente de los regulares, a tal extensión es indudable.

Pero transcendiendo al impulso inicial por parte de la Orden de Predicadores, la devoción rosariana estaba ya muy presente por todo el reino en el siglo XVII y había sido sancionada por la leyes reales[8].

Los rosarios callejeros competían, por su vistosidad, con el rezo en el interior del templo. Los protagonizaban las hermandades del Rosario o de la Aurora. La de este título de Almócita tenía como fines «sacar el Rosario todas las noches por las calles y los días de fiesta a las madrugadas»[9].

Variados podían ser los actos de culto de una cofradía mariana, como se expresa en relación con la de Ntra. Sra. del Rosario de la misma localidad: «hacer fiesta a la Virgen las cinco festividades más principales y el gasto de cera de ellas, y la de rezar el rosario todos los días y el gasto de la lámpara, y todos los domingos primeros del mes una misa cantada por los cofrades difuntos y juntamente las misas cantadas en las festividades de la Virgen»[10].

Las hermandades bajo el título de Jesús son, sin embargo, escasas. Buena parte de ellas constituyen cofradías penitenciales. Aunque muy extendidas, nunca alcanzaron un número excesivamente elevado, al menos comparadas con otras como las de María; si bien distintas hermandades, entre ellas sacramentales, realizaban prácticas de penitencia pública durante la Semana Santa.

Entre las penitenciales, se observa una fórmula específica que carece de advocaciones de Jesús. Se trata de las hermandades de los Apóstoles, bien asentadas en la vicaría de Marchena, partícipes en las procesiones de Semana Santa de sus respectivas localidades: Instinción (1732), Illar (1734), Nacimiento (1764), Alhabia (1764), Alboloduy (1765), Santa Cruz (1765), Bentarique (1765) y Canjáyar (1766).

En Ohanes la costumbre se hallaba inserta en el seno de la hermandad de las Ánimas, donde se destacaban doce hermanos y «cada uno hace su fiesta de una misa cantada con vísperas al Sto. Apóstol que cada uno tiene señalado»[11]. Los *apóstoles* formaban en realidad

7. Éstos eran los actos de culto en la hermandad del Rosario de Berja: «las fiestas principales de María Santísima, comviene a saber, la de su Purificación, la de la Anunciación, la de la Asumción y la de su Natividad, y la del primero Domingo de octubre en el que se celebra la solemnidad de su Santísimo Rosario; todas cinco con vísperas, procesión y misa cantada. Y a cada una de estas fiestas se sigue en otro día una misa cantada con responso, cuia aplicación se hace por los hermanos vivos y difuntos. Y en todos los primeros domingos de cada mes se canta otra misa a Ntra. Señora con la misma aplicación y se le hace su procesión —rosario callejero—» (A.E.C.G., leg. 96F, informe de Berja, 6 de mayo de 1769).

8. Resolución de Felipe IV en 1655, «para estender la devoción del Rosario de Ntra. Señora y que se rece cada día en las iglesias» (*Novísima Recopilación de las Leyes de España...*, Madrid, 1805, lib. I, tít. I, ley XXI).

9. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Almócita, 13 de abril de 1769.

10. *Ibidem.*

11. A.E.C.G., leg, 96F, informe de Ohanes, 13 de abril de 1769.

una cuadrilla de disciplinantes para las diversas procesiones de Semana Santa, en una época en que esa práctica cruenta se cuestionaba con virulencia.

Si para algunos, como el cura de Canjáyar, se trataba de «doce respetuosos hombres», para otros, como el cura de Nacimiento, sus prácticas eran reprochables: «Acontece también que en el Jueves y Viernes Santo, con motivo de ir a curarse los disciplinantes de sangre, así los hermanos que llaman del Apostolado, como otros que lo acostumbran, a casa del maiordomo de el Santísimo, los que los acompañan y otros que se arriman, se desordenan en vever, abuso que en tan santos días es mui notable y que los párrocos no pueden evitar... Además que en las procesiones perturban el orden y modestia que se deve llevar, por huir los que ban en ellas los manchen o salpiquen con la sangre; y en las iglesias inqui(e)tan con los azotes a los fieles sus meditaciones, aiudando a ello la inquietud de los muchachos que concurren a verlos»[12].

En cualquier caso, el peso de otras devociones, incidentes en la naturaleza humana de Cristo —como su infancia (Niño Resucitado de Alsodux, Niño Perdido de Ohanes, Illar o Nacimiento)—, tan caras a los tratadistas del siglo XVIII, es escasísimo. Aunque no muy numerosas, las citadas cofradías del Niño Perdido resultan muy peculiares de esta zona[13]. Celebraban su fiesta principal a comienzos de enero.

Restan las hermandades sacramentales y de ánimas. Se encuentran, al menos las primeras, extendidas por casi todas las localidades. Pero el hecho de existir solamente una por parroquia limita su número total. Ambas constituyen ciertamente el más claro ejemplo de «cofradía parroquial», término que no alude sencillamente a su sede, sino sobre todo a su importancia como subsidiarias de las tareas parroquiales y a su subordinación al clero local. Ambas fomentan la adoración de la Eucaristía y la oración por los difuntos, respectivamente. En general, siempre fueron bien vistas por la autoridad eclesiástica.

Misas periódicas y solemnes funciones constituían los cultos organizados por las hermandades sacramentales. La de Laujar celebraba «todos los segundos domingos del mes una misa cantada, la procesión del Corpus, la del Juebes Santo y costear la cera del Monumento, a excepción de tres libras con que aiuda la fábrica de la iglesia, y la asistencia a los entierros de los que son hermanos y a los pobres»[14].

En cuanto a las de Ánimas, la de Laujar celebraba «todos los lunes del año misa cantada con procesión de ánimas y la fiesta de todos los difuntos con vigilia, misa y sermón»[15].

El cuadro siguiente resume el calendario festivo general de las localidades analizadas, calendario en el que las cofradías tenían un enorme protagonismo[16]:

12. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Nacimiento, 15 de abril de 1769. *Vid.* LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis: "Las cofradías del Entierro de Cristo en los reinos de Granada y Murcia en el siglo XVIII", en *Actas del III Encuentro para el estudio cofradiero: En torno al Santo Sepulcro*. Zamora, 1995, pp. 262-263.

13. También se constatan con profusión en el área murciana, asociadas a la advocación de la Soledad de María, con procesiones de penitencia (Viernes Santo) y de gloria (Domingo de Resurrección). *Ibidem*, pp. 261-262.

14. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Laujar, 13 de abril de 1769.

15. *Ibidem.*

16. Datos procedentes básicamente de A.E.C.G., leg. 138F, pza. 2, informes de 1822. Se recogen datos de

SUROESTE ALMERIENSE	21 localidades
ENERO:	JULIO:
1 Circuncisión 1	22 Sta. María Magdalena 1
6 Epifanía 1	25 Santiago 2
17 S. Antón 4	26 Sta. Ana 1
20 Stos. Fabián y Sebastián 6	
	AGOSTO:
FEBRERO:	10 S. Lorenzo 31
2 Purificación 13	15 Asunción 7
3 S. Blas 4	16 S. Roque 2
24 S. Matías 1	24 S. Bartolomé 1
	28 S. Agustín 1
MARZO:	
19 S. José 4	SEPTIEMBRE:
24 S. Gabriel 1	4 Sta. Rosa de Viterbo 1
25 Encarnación 6	8 Natividad de María 10
	12 Dulce Nombre de María 3
Viernes de Dolores 2	15 Virgen de los Dolores 4
Semana Santa 17	21 S. Mateo 1
Pascua de Resurrección 9	29 S. Miguel 1
	Cristo de la Luz 1
ABRIL:	OCTUBRE:
22 S. Vicente 1	2 Ángeles Custodios 1
25 S. Marcos 6	4 S. Francisco de Asís 2
	7 Virgen del Rosario 10
Ascensión 2	8 Virgen de los Remedios 1
	28 Stos. Simón y Judas 1
MAYO:	
1 Stos. Felipe y Santiago 1	NOVIEMBRE:
3 Sta. Cruz 11	2 Difuntos/Ánimas 12
10 S. Gordiano 1	26 Desposorios de María 1
15 S. Isidro 1	30 S. Andrés 2
Pentecostés 1	DICIEMBRE:
	3 S. Francisco Javier 1
JUNIO:	6 S. Nicolás de Bari 1
2 S. Pedro Mártir 1	8 Concepción 5
13 S. Antonio de Padua 2	13 Sta. Lucía 2
24 S. Juan Bautista 1	25 Navidad 2
29 S. Pedro 1	27 S. Juan Evangelista 1
	29 Sto. Tomás Becket 1
Corpus Christi 14	
Octava del Corpus 1	

3. ERECCIÓN DE LAS COFRADÍAS. LOS COFRADES

Para alcanzar legalidad, las cofradías debían contar con estatutos o reglas aprobados por la autoridad eclesiástica. Es significativo, y aquí juega nuevamente el factor distancia, que la mayor parte de las hermandades con reglas aprobadas, lo hayan sido no por el arzobispo sino por su visitador. Esto ocurre en casi el 90% de los casos analizados.

La relación que sigue contiene los datos conocidos sobre aprobación y aprobante de las distintas cofradías, por orden cronológico. Aunque extensa, permite de paso observar la evolución temporal de las fundaciones y/o aprobaciones:

Pedro Guerrero, arzobispo de Granada		
Stmo. Sacramento y Vera Cruz	Paterna	1576
Antonio Barba, provisor y vicario general		
Vera Cruz	Berja	1585
Almerique Antolínez de Burgos, provisor de Granada		
Ntra. Sra del Rosario	Instinción	1596
Stmo. Sacramento	Alboloduy	1598
Justino Antolínez de Burgos, arcediano de la Catedral, provisor y vicario general		
Stmo. Sacramento y Sta. Ana	Illar	1601
Stmo. Sacramento y Vera Cruz	Almócita	1602
Stmo. Sacramento y Vera Cruz	Beires	1602
Stmo. Sacramento	Canjáyar	1610
Pedro González de Mendoza, arzobispo de Granada		
Stmo. Sacramento	Rágol	1615
Pedro de Molina, prior y canónigo de la Catedral, provisor y vicario general		
Ntra. Sra. del Rosario	Berja	1612
Stos. Fabián y Sebastián	Paterna	1616
Francisco de Ledesma, arcediano de Campos, dignidad de la Catedral de Palencia, provisor de Granada		
Stmo. Sacramento	Laujar	1616
Pedro de Avendaño, visitador general		
Stmo. Sacramento	Berja	1618
Salvador de Montoya, provisor		
Stmo. Sacramento y Rosario	Terque	1623
Jerónimo de Montoya, provisor y vicario general		
Stmo. Sacramento y Reina de los Ángeles	Bentarique	1624
Dulce Nombre de Jesús	S. Juan Benejí	1629

veintiuna localidades: Alboloduy, Alhama la Seca, Alicún, Huécija, Nacimiento, Rágol, Santa Cruz, Almócita, Canjáyar, Ohanes, Padules, Alcolea, Bayárcal, Benecid, Fondón, Laujar, Paterna, Presidio, Benínar, Darrícal y Alquería de Adra. Los números indican la cifra de poblaciones en que se celebra una determinada festividad.

Agustín de Castro Vázquez, doctoral de la Catedral, provisor y vicario general		
Stmo. Sacramento	Padules	1642
S. Francisco	Presidio	—
Alonso Zarzosa, prior del convento de Sto. Domingo de Almería		
Francisco Gallo Velasco, visitador		
Ntra. Sra. del Rosario	Alboloduy	1632
Ntra. Sra. del Rosario	Padules	1643
Diego Ruiz de Palacios, canónigo del Sacromonte, visitador general		
Stmo. Sacramento y Sta. Ana	Santa Cruz	1664
Juan de Leyva, doctoral de la Capilla Real, visitador general		
Ntra. Sra. de los Remedios	Paterna	1668
Concepción de María	Rágol	1669
Francisco de Rois y Mendoza, arzobispo de Granada		
S. Marcos	Berja	1674
José Fernández de Saravia, doctoral de la Capilla Real, visitador general		
Ntra. Sra. del Rosario	Laujar	1675
Francisco Ruiz Noble, canónigo de Baza, provisor de Granada		
Ntra. Sra. de la Soledad	Laujar	1682
Martín de Ascargorta, arzobispo de Granada		
Sta. Cruz Aparecida	Canjáyar	1683
Ntra. Sra. de Guadalupe	Dalías	1689
Ntra. Sra. del Rosario	Paterna	1693
Ánimas	Ohanes	1693
Niño Perdido	Ohanes	1693
Ntra. Sra. de las Angustias	Fondón	1694
Ánimas	Fondón	1694
S. Marcos	Ohanes	1694
Stmo. Sacramento y Concepción de María	Adra	1694
Ntra. Sra. del Rosario y S. Roque	Benínar	1697
S. Nicolás de Tolentino y Sta. Cruz	Adra	1697
Stmo. Sacramento y Rosario	Darrícal	1703
Francisco Antonio de Bonilla y Noble, canónigo de la Catedral y visitador		
S. Antonio Abad	Berja	1692
Andrés Rafael de Ascargorta, provisor y vicario general		
Dulce Nombre de María	Almócita	1695
Juan Gómez de Escobar, provisor		
S. Francisco y S. Antonio	Ohanes	1709
S. José	Ohanes	1714
Ntra. Sra. de las Mercedes	Dalías	1714
Manuel Fernández Pimentel, provisor interino		
Stmo. Sacramento	Dalías	1720
Gabriel José de Rus y Contreras, doctoral de la Catedral, provisor y vicario general		
Ánimas	Laujar	1722
S. Blas	Almócita	1725
S. Roque	Beires	1725
Ánimas	Adra	1725
Stmo. Cristo	S. Juan Benejí	1730

Ánimas	Paterna	1733
Jesús Nazareno	Laujar	1736
S. Miguel	Nacimiento	1752
Stmo. Cristo y Ntra. Sra. de los Dolores	Ohanes	1752

José Domingo Pimentel, ?

Ánimas	Celín	1725

José Gómez, provisor y vicario general

Doce Apóstoles	Instinción	1732
Ánimas	Dalías	1732

Alonso Diego de Guzmán y Bolaños, provisor y vicario general

Doce Apóstoles	Illar	1734
S. Antonio Abad	Padules	1736
Ntra. Sra. de Gádor y S. Tesifón	Berja	1738
S. Antonio Abad	Laujar	1739
Santa Cruz	Laujar	1741
S. Juan Evangelista	Laujar	1741
Stmo. Sacramento	Celín	1741

Sebastián de Molina y Torre, prebendado de la Colegial de Antequera, juez ordinario de testamentos, patronatos y obras pías, visitador general

Ánimas	Berja	1736
Ntra. Sra. del Rosario	Adra	1736
S. Sebastián	Adra	1736

Esteban de Cos, abad de la Colegial del Salvador, visitador general

Ntra. Sra. de la Piedad	Benecid	1740

Felipe Gámez y Otazu, abad de la Universidad de Beneficiados, beneficiado de S. Cecilio, provisor y vicario general interino

Stmo. Sacramento y Angustias	Alquería de Adra	1743

Felipe de los Tueros y Huerta, arzobispo de Granada

Ntra. Sra. de los Ángeles	Presidio	1744
Ánimas	Alhabia	1749

Julián García de Abienzo, provisor y vicario general

Ntra. Sra. de la Aurora	Ohanes	1753
S. Sebastián	Dalías	1753
Ntra. Sra. del Mar	Adra	1753
Stmo. Sacramento y Angustias	Nacimiento	1755
Jesús Nazareno	Ohanes	1756
Ntra. Sra. del Rosario	Dalías	1756

Joaquín de Salazar y Dávila, provisor y vicario general

Ánimas	Padules	1758
S. Francisco de Paula y Sta. Rita	Ohanes	1759
Ntra. Sra. del Rosario	Celín	1760

Pedro Antonio Barroeta y Ángel, arzobispo de Granada

Ntra. Sra. del Mar	Alcolea	1761

Ntra. Sra de la Aurora	Fondón	1764
Francisco Antonio de Vera, provisor, gobernador y vicario general		
Doce Apóstoles	Nacimiento	1764
Apóstoles	Alhabia	1764
Ánimas	Canjáyar	1764
Apostolado	Alboloduy	1765
Stos. Apóstoles	Santa Cruz	1765
Apóstoles	Bentarique	1765
Doce Apóstoles	Canjáyar	1766
Ánimas	Nacimiento	1768
Ntra. Sra de la Aurora	Almócita	—

No se encuentran, entre las estudiadas, hermandades grupales, si se exceptúa la de Ntra. Sra. de las Mercedes de Dalías, de armadores de barca de pescar, y la de Ntra. Sra. del Mar de Adra, de «gente de marina, pescadores». De mozos se componía, por su parte, la cofradía de S. Juan Evangelista de Alhabia.

Las hay cerradas por el número y hasta por el sexo. La hermandad de Sta. Teresa de Jesús de Fondón había de constar de 33 mujeres, una de ellas con cargo de mayordoma. También la de las Angustias de la misma localidad se componía sólo de 33 hermanos, probablemente varones. Las más características en cuanto a número cerrado son, sin duda, las ya citadas de los Apóstoles.

Precisar el número de personas encuadradas en la realidad cofrade es prácticamente imposible, salvo en los casos en que se indica[17]. Ello no impide afirmar que la pertenencia a las mismas era mayoritaria, repesentando la fórmula asociativa más extendida en la España del Antiguo Régimen.

Quizás haya formas de acercarse a esa incógnita. Comparando la población de cada localidad con el número de cofradías existentes pueden extraerse conclusiones muy interesantes. En primer lugar, es indiscutible que la mayor parte de las cofradías en este área rural poseyó un número muy limitado de cofrades, rara vez superior al centenar y probablemente no más allá de cincuenta. En ocasiones, sin embargo, la casi totalidad del vecindario pertenecía a una determinada hermandad, como ocurría con la Sacramental de Fondón: «son hermanos y cofrades los más de los vecinos de este lugar»[18].

A continuación, pues, se compara el número de cofradías con el de vecinos (según los datos que ofrece el *Catastro* de Ensenada):

17. Sólo dos en la hermandad de S. Nicolás de Tolentino de Adra, «por estar perdida», 19 en la de Ntra. Sra. de los Remedios de Paterna, 25 en la de la Virgen del Mar de Alcolea, 91 en la Sacramental de Presidio.

18. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Fondón, 12 de abril de 1769. Igual circunstancia se consigna en la del Rosario de Instinción y en la de Ntra. Sra. de Gracia de Almócita.

Localidades	Nº. Cofradías	Vecinos	Vecinos/cofradía
Adra (inc. Alquería)	7	703	100,42
Alboloduy (inc. Nacimiento)	12	461	38,41
Alcolea	3	236	78,66
Alhabia	4	227	56,75
Alhama la Seca	1	184	184,00
Alicún	2	91	45,50
Almócita	5	119	23,80
Alsodux	1	74	74,00
Bayárcal	2	176	88,00
Beires	3	112	37,33
Benínar	1	58	58,00
Bentarique	2	145	72,50
Berja (inc. S. Juan Benejí)	9	999	111,00
Canjáyar	6	370	61,66
Dalías (inc. Celín)	9	1181	131,22
Darrícal	1	76	76,00
Fondón	6	322	53,66
Huécija	1	215	215,00
Illar	3	122	40,66
Instinción	4	127	31,75
Laujar	9	541	60,11
Lucainena	1	57	57,00
Ohanes	12	462	38,50
Padules	4	133	33,25
Paterna	5	345	69,00
Presidio (inc. Benecid)	4	82	20,50
Rágol	2	160	80,00
Santa Cruz	2	68	34,00
Terque	1	146	146,00
TOTAL	122	7992	65,50

Hay localidades que pueden considerarse saturadas de cofradías. La relación vecinos x cofradía arroja valores ciertamente bajísimos en poblaciones como Almócita (23,8), Alboloduy (38,4) u Ohanes (38,5); lo mismo podría decirse de Illar o Instinción, donde, no obstante, es más abundante la fórmula de la mayordomía. Es evidente que en tales casos, el encuadramiento de vecinos (varones) en las cofradías era masivo, casi unánime.

En ésos y otros pueblos el número cobra mayor importancia y denota el peso que las fórmulas tradicionales de religiosidad mantenían todavía en fechas avanzadas del siglo XVIII, en este caso concreto en áreas rurales.

4. SITUACIÓN ECONÓMICA DE LAS HERMANDADES

Apuntada la situación jurídica de las cofradías del suroeste almeriense, así como el nivel de participación vecinal, conviene detenerse en los medios de financiación, comenzando por las propias aportaciones de los hermanos, las cuotas, bien de entrada —pagadera por una sola vez en el momento del ingreso; a veces no existía para hijos que «heredaban» la plaza de su padre, o era de menor cuantía para ciertas personas, como las viudas—, bien ordinarias, que se satisfacían de forma regular, por meses o por años; éstas se llamaban popularmente *luminarias*.

La tabla que sigue presenta las cuotas estipuladas en las diversas hermandades analizadas[19]:

Cofradía	Parroquia	Entrada	Luminaria
Stmo. Sacramento	Alboloduy	3 r.	3 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Alboloduy	2 r.	2 r.
Santos ?	Alboloduy		2,5 r.
Stmo. Sacramento	Alcolea	6 r.	
Ntra. Sra. del Rosario	Alcolea	6 r.	1,5 r.
Ntra. Sra. del Mar	Alcolea	3 l.c.	10 r.
Stmo. Sacramento	Alhabia	4 r.	7 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Alhabia	4 r.	3 r.
S. Juan Evangelista	Alhabia	2 r.	
Stmo. Sacramento y Rosario	Alhama la Seca		5 r.
Stmo. Sacramento, Vera Cruz	Almócita	4 r.	1 r.
Stmo. Sacramento, Angustias	Alquería de Adra	4 r.	2 r.
Stmo. Sacramento, Asunción	Alsodux		9 r.
Stmo. Sacramento, Rosario	Bayárcal	3 r.	2 r.
Purísima Concepción	Beires		1 r.
S. Roque y S. Ramón	Beires		1 r.
Stmo. Sacramento, Ángeles	Bentarique		5,5 r.
Vera Cruz	Berja	4 r.	
S. Antonio Abad	Berja	12 r.	3 r.
Ánimas	Berja	4 r.	2 r.
Stmo. Sacramento, Concepción	Berja	8 r.	3 r.
S. Marcos	Berja	12 r.	3 r.
Stmo. Sacramento	Canjáyar	9 r.	1,5 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Canjáyar	9 r.	1,5 r.
Sta. Cruz Aparecida	Canjáyar	4 r	
Ánimas	Canjáyar		12 c.
Ánimas	Celín	2 r.	2 r.

19. Se pagaba tanto en dinero (r. = reales, c. = cuartos), como en especie (l.c. = libra de cera).

Cofradía	Parroquia	Entrada	Luminaria
Stmo. Sacramento	Celín	2 r.	2 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Celín		6,1 r.
Stmo. Sacramento	Dalías	6 r.	3 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Dalías	0,5 r.	3 r.
Ánimas	Dalías	1 r.	2 r.
S. Sebastián	Dalías	2 r.	2 r.
Ntra. Sra. de Guadalupe	Dalías	3 l.c.	
Stmo. Sacramento	Fondón	3 r.	1,5 r.
Ntra. Sra. de las Angustias	Fondón		9,5 c.
Ntra. Sra. de la Aurora	Fondón		1,5 r.
Sta. Teresa de Jesús	Fondón		1 r.
Ánimas	Fondón		7 r.
Stmo. Sacramento, Rosario	Huécija	4,5 r.	4,5 r.
Stmo. Sacramento, Sta. Ana	Illar		5,5 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Instinción		6 r.
S. Sebastián, S. Juan Bautista	Instinción		1 r.
Santo Cristo	Instinción		1 r.
Stmo. Sacramento	Laujar	6 r.	
Ntra. Sra. de la Soledad	Laujar	3 l.c.	
Ánimas	Laujar	4 c.	
S. Antonio Abad	Laujar	1 l.c.	
Jesús Nazareno	Laujar	1 l.c.	
Sta. Cruz	Laujar	2 l.c.	
S. Juan Evangelista	Laujar	3 l.c.	
Orden Tercera de S. Francisco	Laujar		12 c.
Stmo. Sacramento, Angustias	Nacimiento	6 r.	6 r.
S. Miguel	Nacimiento		4 r.
Ánimas	Nacimiento	2 r.	
Stmo. Sacramento	Ohanes		2,5 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Ohanes		2,5 r.
Ánimas	Ohanes		8 r.
Niño Perdido	Ohanes		5 c.
S. Francisco y S. Antonio	Ohanes		1 r.
S. José	Ohanes		5 c.
Ntra. Sra. de la Aurora	Ohanes		4 c.
Stmo. Cristo, Dolores	Ohanes		1 r.
Jesús Nazareno	Ohanes		4 c.
S. Francisco de Paula, Sta. Rita	Ohanes		1 r.
Stmo. Sacramento	Padules	4 r.	1 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Padules		1 r.
Stmo. Sacramento, Vera Cruz	Paterna	8 r.	1 r.

Cofradía	Parroquia	Entrada	Luminaria
Ntra. Sra. de los Remedios	Paterna		24 r.
Stmo. Sacramento	Presidio	4 r.	1 r.
Ntra. Sra. del Rosario	Presidio	4 r.	
Stmo. Sacramento, S. Agapito	Rágol		6 r.
Concepción Purísima	Rágol		3 r.
Stmo. Cristo	S. Juan de Benejí		3 r.
Dulce Nombre de Jesús	S. Juan de Benejí	10 r.	3 r.
Stmo. Sacramamento, Sta. Ana	Santa Cruz		5 r.
Stmo. Sacramento, Rosario	Terque		5,5 r.

En muchos casos se prescribe para la entrada la aportación de un hacha o un blandón de cera, de cuya renovación se encargaba ya siempre ese cofrade; sólo se ha indicado en la tabla en los casos en que se explicita la cantidad de cera a aportar.

Como se ve, la cuota de entrada en dinero podía ser muy elevada (Dulce Nombre de Jesús de S. Juan de Benejí, S. Antonio Abad y S. Marcos de Berja), lo que no siempre eximía de pagar cuota ordinaria. Ésta, por ser más regular, era frecuentemente más baja, aunque a veces alcanzaba cifras importantes (Ntra. Sra. del Mar de Alcolea o Nra. Sra. de los Remedios de Paterna, caso en que constituía un criterio de selección económico de los cofrades).

La mejor defensa económica provenía de la diversificación de las fuentes de ingreso. Sírvanos de ejemplo la Vera Cruz de Berja, costeada con «doscientos once reales y medio que se pagan de zenso a la referida hermandad, del producto de un secano que tiene, de las limosnas con que contribuien sus hermanos por la entrada y de las que sus maiordomos recojen en los demás fieles»[20]. La limosna se percibía frecuentemente en especie, en seda, grano —trigo, cebada o maíz— o mosto, e incluso limosna de plomo, en Presidio.

No faltaban ingresos de procedencia más curiosa, e incluso subvenciones municipales. En Fondón, la fiesta del patrón S. Sebastián se costeaba con el producto de «un juego de bolas» y con doscientos reales que se aportaban de los bienes de propios, concesión aprobada por el Consejo de Castilla[21]. En otros lugares, se trataba de una medida última. Así ocurría con la fiesta de S. Sebastián en Paterna: «en el caso de que no (h)ayga devoto o devotos que puedan costear dichos gastos, por ser limosnas cortas, la justicia tiene obligación de costearla en nombre de todos los vecinos de esta villa»[22]. En Adra, los pescadores pagaban para el sostenimiento de la cofradía de la Virgen del Mar un jornal por embarcación.

Con los datos reunidos en torno a los gastos de las cofradías pueden perfilarse ciertas

20. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Berja, 6 de mayo de 1769.
21. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Fondón, 12 de abril de 1769.
22. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Paterna, 12 de abril de 1769.

características. En primer lugar, en algunas tipologías la importancia numérica no responde a su potencial económico, como se observa en las de Jesús y, sobre todo, las de santos. Por el contrario, las hermandades sacramentales —muchas de las cofradías llamadas *mixtas* presentaban ese componente sacramental— y las de ánimas poseen una relevancia económica mayor que su peso numérico.

Quizás no sea correcto hablar de cofradías ricas y de cofradías pobres, pero sí de hermandades más predispuestas a serlo. Y en este sentido, las del Santísimo y Ánimas descuellan sobre las demás. ¿Cuál es la causa?

La principal de ellas es que son las que en mayor número acumulan propiedades y rentas fijas. Son las asociaciones de laicos que concentraron mayores patrimonios. En ello intervienen diversos elementos. Así, la mayor antigüedad, el crecido número de hermanos, la importancia intrínseca de sus fines de culto, la preeminencia «social» sobre otras hermandades, etc... pueden ser factores incidentes.

El gasto en entierros de cofrades, particularmente el pago de la cera, podía ser destacado, aunque a veces se reducía mucho, como ocurría en Benínar por «la cortedad del vecindario»[23]. Se añadían misas encargadas por el alma del cofrade difunto: en las Ánimas, S. Antonio Abad y Sta. Cruz de Laujar, nueve misas rezadas y una cantada; en las de Jesús Nazareno y S. Juan Evangelista de la misma población, hasta veinte misas. Pero los gastos podían llegar a más en atención a la necesidad de la familia del difunto: en la de Ntra. Sra. de la Soledad, también de Laujar, «quando muere algún hermano le asisten con toda la cera a su entierro y le mandan decir quarenta misas y si muere en esta villa algún pobre de solemnidad le asisten con la cera a su entierro»[24].

Pero la partida principal era la relativa al culto. No despreciaban estos ingresos subsidiarios los servidores diversos de las iglesias parroquiales. En Almócita, la hermandad de Stmo. Sacramento y Vera Cruz pagaba cada año por su función y misas mensuales las siguientes cantidades: 107 reales al beneficiado, 22 al sacristán, 11 al organista y 4 al acólito[25]. Hasta doscientos reales pagaba anualmente al beneficiado la hermandad de Ánimas de Padules, por la misa semanal de los lunes, y la Sacramental de Fondón hasta 272 reales.

Aún más, el clero parroquial, a quien le correspondía por derecho, presidir y cobrar las funciones de las cofradías, se quejaba cuando esto no ocurría. Según el cura de Celín, Manuel Jerónimo Marín, el hermano mayor de la cofradía de Ánimas se había arrogado el «arbitrio» de distribuir las misas «entre los sacerdotes regulares o seculares de su agrado, faltando a la décima constitución, respuesta fiscal y aprovación de dicho señor ordinario»[26].

23. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Darrícal, 14 de abril de 1769.
24. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Laujar, 13 de abril de 1769.
25. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Almócita, 13 de abril de 1769.
26. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Celín, 27 de abril de 1769.

No puede olvidarse tampoco cierta función social, de gran importancia en el marco agrario. Anejos a algunas cofradías se mantenían pósitos píos, que prestaban la semilla a los campesinos y a veces la recuperaban tarde y mal. En Lucainena, por ejemplo, «de años a esta parte no han podido reintegrar por la infelicidad y miseria de aquella población»[27].

El cuadro adjunto indica los gastos anuales (en reales) consignados en el informe, distribuidos, para su comparación, según los tipos de cofradías:

	Sacramental	Jesucristo	María	Santos/as	Ánimas	Mixtas	Total
Adra			27 100		1618	279 116	2140
Alboloduy	1916,5		2027,7				3944,2
Alcolea	142		166 28	24 24 24 24 24			456
Alhama Seca						716	716
Almócita			58 110 70	78		144	460
Alquería de Adra						1300	1300
Alsodux						600	600
Beires			115	80		144	339
Benínar						150	150
Bentarique						1000	1000
Berja		341	279	22 38	343	150	1173
Canjáyar	249	97	274	97			717

27. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Ugíjar, 15 de abril de 1769.

	Sacramental	Jesucristo	María	Santos/as	Ánimas	Mixtas	Total
Celín	1000		550		450		2000
Darrícal						350	350
Fondón	272		369 77 84	72 130	384		1388
Illar		356				1639	1995
Instinción			1569				1569
Laujar				200			200
Nacimiento		150 150	150	140 150 150 150	500	1600	3140
Ohanes	1100	18 25	950 370 25	830 50 25 50	456	72	3971
Padules	171		385	95	245		896
Paterna			400 432		308	100	1240
Rágol			300			798	1098
S. Juan de Benejí		18 18					36
Santa Cruz						300	300
Terque						2000	2000
Total	4850,5	1173	8915,7	2477	4304	11458	33178,2
%	14,61	3,53	26,87	7,46	12,97	34,53	99,97

Si se atiende al gasto medio por tipos de cofradías, las diferencias resultan muy evidentes. Las de ánimas y las sacramentales oscilan entre 550 y 700 reales de gasto anual medio; las de santos y de Jesús rebasan escasamente los cien reales (*vid. Gráfico 3*).

Los resultados son importantes, pero no concluyentes. Hay que considerar, por pequeño que sea, un cierto margen a causa del ocultamiento. Ciertamente, tales gastos parecen responder principalmente a actos de culto en el interior del templo. Pero resulta difícil de creer, en el caso concreto de las cofradías penitenciales, que engloben en sus cuentas los crecidos gastos de las estaciones penitenciales.

Por tanto, aquellas prácticas por las que más podía temerse, dado el cambio de sensibilidad religiosa que de forma pausada pero constante se operaba en la jerarquía, debieron amortiguarse, de forma deliberada, en el cómputo de gastos. De hecho, a menudo aparece la indicación de que ciertos gastos festivos, superfluos según la óptica eclesiástica, corría a cargo de los cofrades a título particular[28].

Ningún tipo de cofradía se hallaba libre de tales gastos, ni siquiera las sacramentales. La del Santísimo de Ohanes, por ejemplo, tenía por costumbre un «agasajo» costeado por los mayordomos y cierta retribución a los «soldados que gastan la pólvora y a los que recogen la limosna de Inocentes»[29]. En la misma localidad, la hermandad patronal de S. Marcos amasaba y repartía el llamado «pan bendito». Lo más común era un refresco de vino y garbanzos tostados.

Otros gastos, también criticados, se dirigían, sin embargo, a solemnizar las fiestas: «se le libra a el mayordomo 50 reales para aiuda a algunos fueguecitos que se hacen en el día de la festividad de Ntra. Sra. de la Presentación —en Alhabia—, que es de cargo de dicha hermandad del Stmo. Sacramento, y para el gasto de Semana Santa, como es oropel, papel y florecitas, se libra a dicho mayordomo 40 reales, y lo demás que gasta es a sus expensas»[30].

Es evidente que tales gastos, por más censurados que fuesen, formaban parte de la costumbre, y esto los hacía difíciles de erradicar. Así se expresa en la hermandad del Rosario de Instinción: «todos los años se libran para cohetes de mano y tiros de pólvora en la procesión 50 reales y 30 de vino para curar las heridas de los que se azotan el Jueves Santo, y otros 50 para dar refresco de vino, *según la costumbre de el país*»[31].

Era la costumbre, y por más que se analizara desde presupuestos utilitarios, se disculpaba

28. Sobre la hermandad Sacramental de Canjáyar se hace constar: «si alguno, por cumplido que se haze alguna demostración de algún refresco, se excede en dar más culto a Dios y la imagen que celebran, lo costea el mayordomo de su caudal» (A.E.C.G., leg. 96F, informe de Canjáyar, 13 de abril de 1769).

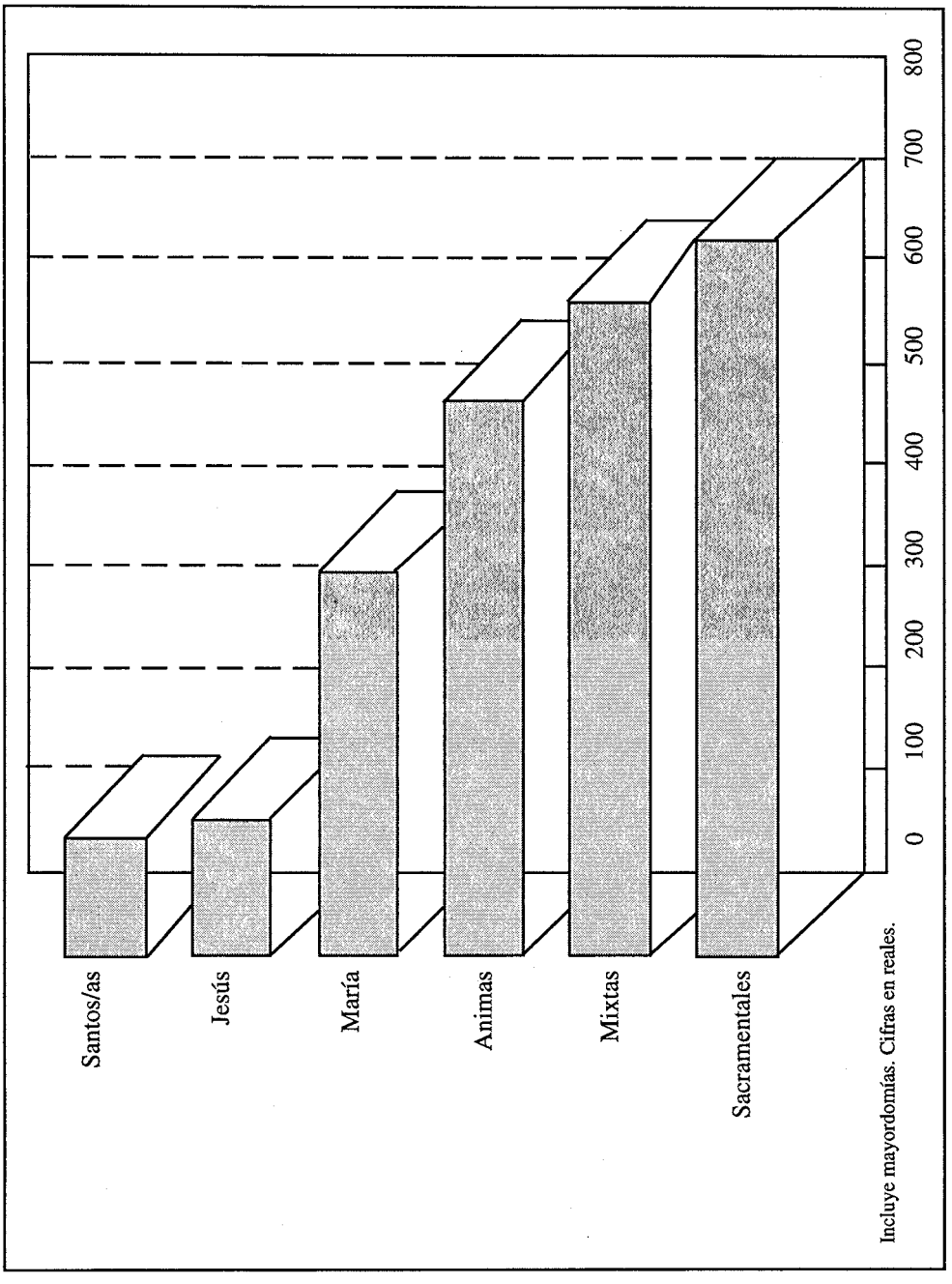
29. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Ohanes, 13 de abril de 1769.

30. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Alhabia, 19 de abril de 1769.

31. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Instinción, 16 de abril de 1769. En la cofradía del Stmo. Sacramento de Terque el gasto en fuegos ascendía a 160 reales en la función de Ntra. Sra. del Rosario.

GRÁFICO 3

Gasto medio anual de las cofradías. (Suroeste almeriense, 1768)



por la mayor parte de los informantes[32]. Esa expresión de fe sencilla con adherencias profanas estaba realmente arraigada en la sociedad rural y la compartían tanto los laicos como los miembros del bajo clero.

En todo caso, los gastos consignados no pueden considerarse elevados. La media de esta zona se encuentra por debajo de la media de la demarcación diocesana y a gran distancia de la valenciana, murciana y sevillana, cuyas cofradías pasaban por ser las más dispendiosas del país[33].

De hecho, sólo once hermandades consignan mil o más reales de gastos anuales, dominando las sacramentales:

Ntra. Sra. del Rosario	Alboloduy	2027,7
Stmo. Sacramento y Ntra. Sra. del Rosario	Terque	2000
Stmo. Sacramento	Alboloduy	1916,5
Stmo. Sacramento y Sta. Ana	Illar	1639
Ánimas	Adra	1618
Stmo. Sacramento y Ntra. Sra. de las Angustias	Nacimiento	1600
Ntra. Sra. del Rosario	Instinción	1569
Stmo. Sacramento y Ntra. Sra. de las Angustias	Alquería de Adra	1300
Stmo. Sacramento	Ohanes	1100
Stmo. Sacramento y Reina de los Ángeles	Bentarique	1000
Stmo. Sacramento	Celín	1000

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Resulta inevitable ligar el informe sobre cofradías utilizado con el proceso creciente de intervención de las autoridades en el siempre complejo y sugestivo mundo de la religiosidad popular. El propio énfasis puesto en la cuestión de los gastos así lo confirma.

32. Éstas son las elocuentes palabras del cura de Alboloduy, Marcos de Requena: «En quanto a comilonas, fuegos y comedias, el maiordomo que quiere tenerlas las costea de su caudal, sin tocar a efectos de limosnas ninguno de los maiordomos y hermanos mayores. Y no tengo noticia (h)aigan incurrido en alguna culpable emulación, sí observando la devida subordinación a los titulares de esta Iglesia Parroquial; no faltando a las leies sinodales y a otras del Derecho Eclesiástico y Civil, ni menos se haze repartimiento alguno al vezindario, sino el que ya he dicho de las misas de aguilando. Y asimismo, observan en las limosnas sólo lo que se tiene establecido en las erecciones de cofradías y hermandades». Pero a continuación añade una advertencia para que sea tenida en cuenta por el prelado: «Y por lo perteneciente a que si se exceden unos a otros en los gastos, devo hazer presente que en esta villa (h)ay una costumbre mui introducida que en todas las fiestas y funciones que se hazen en esta iglesia, los maiordomos y hermanos maiores hazen una combitona, combidando a todos los vezinos para vísperas y después van a casa del maiordomo de aquella función, y hazen un gasto mui grande en que dan muchas colaziones, mucho vino y aguardiente, por lo que resultan muchos atrasos y pérdidas de caudales, por no querer ninguno ser menos que otro, por lo que sería mui del agrado de Dios, Nuestro Señor, el que se mandara quitar esta combitona y con grabes penas» (A.E.C.G., leg. 96F, informe de Alboloduy, 18 de abril de 1769).

33. *Vid.* LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis: "Control estatal de las asociaciones de laicos (1762-1814). Aspectos legales de la extinción de cofradías en España", en *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*. Alicante, 1991, pp. 341-359.

Que los pensadores ilustrados consideraban esas muestras religiosas masivas, rituales y superficiales como expresiones vacías y periclitadas es de sobra conocido[34]. Que esa preocupación implicó a las autoridades del país e incluso a un sector de las élites eclesiásticas, también.

Pero el análisis de informes como éste —hay muchos más para distintas regiones, elaborados generalmente por los intendentes[35]— muestra una vez más cómo las autoridades reformistas se ocuparon primero de conocer la realidad para actuar más eficazmente sobre ella. Y cómo pese a todo, el resultado de las reformas no pasó de ser mediocre.

Ciertamente, el *Expediente General de las Cofradías del Reino* había comenzado a tramitarse en el Consejo de Castilla en 1768, bajo la iniciativa del fiscal Campomanes y el apoyo del presidente Aranda. A esa tramitación corresponde la petición de informes a los intendentes de las provincias y a los metropolitanos.

El informe del intendente de Granada se desconoce; probablemente no llegó a redactarse. Por el contrario, sí subsiste el elaborado por el arzobispo Barroeta y Ángel. Celoso en esa tarea, deseando informar lo más correctamente posible, Barroeta solicitó informes pormenorizados a todos sus vicarios y curas. Éstos son los analizados en las páginas anteriores en lo que al suroeste almeriense se refiere.

No voy a referirme a las peripecias del *Expediente*, que acabó con escasa incidencia sobre la realidad, aunque puso abiertamente en cuarentena a las cofradías. Pero sí es digna de consideración la oportunidad de las decisiones estatales en relación con la realidad imperante.

La conclusión en este sentido es inequívoca. Cuando se desata el interés gubernamental por las cofradías, éstas conocían una época de esplendor, de máxima implantación, sobre todo en áreas rurales. Los recelos de las autoridades no parecían infundados.

Para la Iglesia representaban —siempre había sido así— un terreno resbaladizo, precisado de vigilancia para preservar la pureza del mensaje religioso y el adecuado comportamiento de los fieles. Para el Estado constituían unos entes obsoletos, con fines desvirtuados, alejados a menudo de lo estrictamente religioso, propensos al despilfarro económico y, por tanto, a la ruina de los súbditos.

La consideración era más grave cuando se contemplaban casos de milagrería o de superstición. Así ocurría con la cofradía de la Cruz Aparecida de Canjáyar, que celebraba función y procesión el día de la aparición de esa reliquia, que era copatrona de la localidad; o la fiesta, con sermón, del *sudor* de Santa Ana en la localidad de Illar.

34. *Vid.* por extenso en RUMEU DE ARMAS, Antonio: *Historia de la previsión social en España. Cofradías, gremios, hermandades, montepíos*. Madrid, 1944.

35. *Vid.* ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis: "La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el reinado de Carlos III", en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., MARTÍNEZ MILLÁN, J. y PINTO CRESPO, V. (coords.): *Política, religión e Inquisición en la España moderna*. Madrid, 1996, pp. 85-105.

Las autoridades municipales participaban a menudo en las funciones de cofradías. A veces, éstas protagonizaban actos de culto que en realidad respondían a toda la colectividad. Así, en Alsodux, a la hermandad del Santísimo se agregaba «un boto que hizo este pueblo de guardar las nuebe festibidades de Ntra. Señora, con sus vigilias, y en cada uno de los dichos nuebe días, se aplica una misa solemne por dichos cofrades; no (h)ai aprobazión ninguna de dicho boto, sólo sí haberse librado dicho pueblo de una epidemia, por lo que tienen dichos días por festibos»[36].

Es cierto, pues, que muchas miradas confluían sobre la realidad cofrade. Y, como se desprende de los datos analizados en el suroeste almeriense, esa preocupación era tanto más justificada cuanto que el fenómeno cofrade crecía sin cesar, presentando una notable vitalidad y una intensa implantación.

El panorama, no obstante, comenzaría a cambiar pronto y esa situación, desahogada, a veces de apogeo, se habría de convertir en el «canto de cisne» de una religiosidad popular anticuada, pero siempre recurrente.

36. A.E.C.G., leg. 96F, informe de Alsodux, 22 de abril de 1769.

LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS DE ALMERÍA DESDE 1978 A 1996. APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE SU EVOLUCIÓN

JUAN RAFAEL MUÑOZ MUÑOZ
Delegación Provincial de Educación

1. INTRODUCCIÓN

El cambio que han experimentado las cofradías en estos últimos veinte años se produce fundamentalmente por una serie de hechos íntimamente relacionados entre sí y que se presentan en el tiempo como a continuación se expone:

a.- El cambio que experimentan las Juntas de Gobierno, y la organización en general, de las Hermandades y Cofradías.
b.- La necesidad de actualizar y renovar el patrimonio heredado.
c.- La búsqueda de nuevas fuentes de ingresos económicos.
d.- La organización de actividades de proyección y difusión de la imagen de las Hermandades y Cofradías.

Si bien estos cambios son básicamente de tipo organizativo y económico, se produce progresivamente un cambio sustancial en el ámbito religioso de las Cofradías. Este cambio se plantea como consecuencia de una mayor toma de conciencia por parte de la Iglesia del papel de las Cofradías como:

a.- Núcleo capaz de aglutinar una considerable cantidad de fieles
b.- Como agentes en el proceso de evangelización, a través de una catequesis visual.
c.- Como colectivo que cada vez se implica y colabora más en las Parroquias.
d.- Como colectivo dispuesto a colaborar económicamente con las Parroquias, programas de acción social y obras de caridad.

Por otra parte el cambio se plantea también como consecuencia de una mayor toma de conciencia de las Hermandades y Cofradías de su situación como grupo cristiano comprometido a través de sus propios estatutos. Esto ha determinado:

a.- Un amplio desarrollo de los cultos propios y de aquellos otros de carácter general que se inscriben dentro del Año Litúrgico.
b.- Una mayor preocupación por la formación religiosa de cuantos integran las cofradías, con especial atención a los miembros de las distintas Juntas de Gobierno.

c.- La ampliación de la organización de actos religiosos distintos de los cultos oficialmente establecidos.

Hecha esta breve introducción pasemos a aproximarnos a lo que sería un análisis de alguno de los apartados que determinan la evolución de las Hermandades y Cofradías de Almería en los últimos veinte años: la organización interna, la economía y las actividades.

1. EVOLUCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN INTERNA DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

1.1. La evolución de los órganos de funcionamiento y los cargos

Las órganos de funcionamiento y los cargos de las Cofradías han sido desde siempre copados por aquellas personas que por tradición familiar han desempeñado éstos y han gozado del estatus que éstos conllevan en las mismas. Es decir, las Cofradías históricamente se han caracterizado por ser grupos cerrados, a los que era bastante difícil acceder.

La continuidad de las mismas personas en las Juntas de Gobierno ha sido la tónica dominante sobre todo hasta el período de la decadencia de la Semana Santa. Los nombres se repetían, año tras año, y las pocas incorporaciones que se producían eran de miembros de las mismas familias originarias o de alguna nueva familia de relevancia social.

En la práctica totalidad de los casos, el cambio se produce a raíz de la reorganización de las cofradías. Las nuevas juntas directivas que se hacen cargo de las Cofradías, en la mayoría de los casos, eran muy jóvenes. Hasta tal punto que, a modo de ejemplo, la Cofradía Oficial de la Semana Santa, el Santo Sepulcro, contó con una primera Junta de Gobierno cuya edad media era de diecisiete años.

La reorganización hizo posible que un mayor número de personas, que en otra época no habrían podido acceder a formar parte de una Junta de Gobierno, lo hicieran a lo largo de ese período. No obstante, las Juntas de Gobierno seguían siendo bastante cerradas y quienes se incorporaban a las mismas lo hacían por:

a.- Amistad con alguno de sus miembros, que actuaba de presentador de éste al resto de la Junta.
b.- Por prestaciones de recursos económicos para la Cofradía.
c.- Por prestaciones de trabajo a las tareas y funcionamiento de la Cofradía.

Si bien la mayoría de las incorporaciones corresponde al apartado "a", es especialmente significativo lo ocurrido con aquellos que se incorporaban por el apartado "c".

En muchos casos, por la inexperiencia, desconocimiento o falta de recursos económicos se incorporaban a las Juntas personas que pudieran realizar con garantías distintas tareas de vital necesidad para el desarrollo de la Cofradía. El caso más significativo era la incorporación de carpinteros, mecánicos y electricistas. Algunos de ellos, llegaron incluso a ser Hermanos Ma-

yores, como consecuencia del reconocimiento de los restantes miembros de las Directivas a los trabajos realizados. Este extremo era impensable en las antiguas Juntas de Gobierno, sobre todo por las claras diferencias sociales entre aquellos y éstos.

No obstante, todavía los cofrades no tenían posibilidad de elegir al Hermano Mayor de la Junta de Gobierno de sus respectivas Cofradías. Éstos eran elegidos entre los miembros de las Juntas de Gobierno, que en su momento asumieron la reorganización de las mismas.
Del mismo modo, cada cofradía tenía una duración de mandato diferente del cargo de Hermano Mayor, y consecuentemente de sus correspondientes Juntas de Gobierno, que oscilaban entre 1 y 4 años.

En definitiva la elección de Hermano Mayor se hacía en función de quién era la persona que más trabajo podía aportar a la Cofradía, frente a la opción antigua que consistían en quién podía aportar más dinero.

El funcionamiento interno de las Juntas de Gobierno estaba determinado, en la mayoría de los casos, por los acuerdos adoptados por dichas Juntas. No obstante en algunas cofradías, las decisiones de los Hermanos Mayores eran determinantes y decisivas, sin que hubiera posibilidad de someter a discusión las mismas. Afortunadamente, este modelo de funcionamiento era minoritario.

Con el paso del tiempo, se ha ido imponiendo la opción democrática de funcionamiento en las cofradías, aún cuando algunos estatutos otorgaban a los Hermanos Mayores toda la capacidad última de decisión.

En la actualidad, con la adaptación y reforma de los estatutos de todas las hermandades y cofradías a las nuevas Normas Diocesanas sobre el particular, la elección mediante un proceso electoral de los Hermanos Mayores por parte de los cofrades, la determinación de mandatos por tres años y la toma de decisiones de forma democrática en las Juntas de Gobiernos, así como la celebración de las correspondientes Asambleas Generales de Cofrades, han afianzado el carácter democrático de las Cofradías.

No obstante, es necesario constatar como aún se contempla en los estatutos de las diferentes cofradías, que la decisión última ante cualquier tema la tiene el Hermano Mayor. Distinto es que la mayoría de Hermanos Mayores no ejerciten tal derecho, por entender y defender que la situación actual necesita del consenso de los miembros de una Junta para poder trabajar bien, rentabilizar los esfuerzos y avanzar.

Por otra parte, y paralelamente a este proceso, hay que destacar la preocupación cada vez mayor de las distintas Juntas de Gobierno de las Cofradías de hacer llegar a sus cofrades una mayor cantidad de información sobre todos los ámbitos de la vida cofradiera. Así, y junto a un considerable aumento de la correspondencia personal con los cofrades, se generaliza la publicación de boletines informativos de diferente periodicidad que les mantenga informados.

Todo ello ha permitido que cada vez sea mayor el número de cofrades de cada cofradía que

participan de diversas formas en las distintas actividades que éstas organizan a lo largo del año. Precisamente, la evolución que se ha experimentado en el ámbito de la tipología, diversificación y la cuantía de las actividades que en la actualidad realizan las cofradías, ha sido uno de las principales causas que han determinado la evolución de su funcionamiento interno.

Capítulo aparte merece el tratamiento de la figura de los Hermanos Mayores y su evolución. La proyección social de la Semana Santa ha hecho que, de la misma forma que la gente conoce cada día mejor todas y cada una de las Hermandades y Cofradías, también se conozca a sus respectivos Hermanos Mayores, y a los miembros de la Agrupación de Hermandades y Cofradías.

A todo ello ha contribuido, de manera especial, el gran número de actos y actividades públicas que desarrolla el mundo cofrade y la cobertura periodística que se da de éstas, tanto en prensa y radio, como en las diferentes televisiones locales. O lo que es lo mismo, el aumento de la difusión de la Semana Santa a través de los medios de comunicación ha incidido en gran medida en un mejor conocimiento de ésta por parte de la sociedad almeriense.

¿Quién ha ocupado en los últimos años estos puestos de Hermanos Mayores? Como hemos visto antes, de los miembros de las familias relevantes de la Ciudad que fueron Hermanos Mayores hasta la decadencia de las Hermandades y Cofradías, se pasó a un importante número de Hermanos Mayores de edades comprendidas entre los 17 y los 20 años, durante el período de reorganización de la Semana Santa. Muchos de ellos lo han seguido siendo hasta hoy día.

Es cierto, que cada vez más se requiere para estos cargos personas que dispongan de bastante tiempo libre para poder dedicarlo a su hermandad, y a los trabajos de coordinación y representación que ella conlleva. Así, los Hermanos mayores de los últimos años son en su mayoría personas que trabajan como: funcionarios, propietarios de comercios y en profesiones liberales en general. Las características de su trabajo y su situación laboral les permite dedicar el tiempo necesario al ejercicio de las funciones del cargo.

En la actualidad, la distribución de los Hermanos Mayores, en relación a su actividad laboral sería la siguiente:

* Propietarios de Comercio. ..... 4 Hermanos Mayores.
* Enseñanza ..... 3 Hermanos Mayores.
* Funcionarios, varios ..... 3 Hermanos Mayores.
* Empleados de Banca ..... 2 Hermanos Mayores.
* Empleados, comercios varios ..... 2 Hermanos Mayores.
* Profesionales liberales ..... 1 Hermano Mayor.

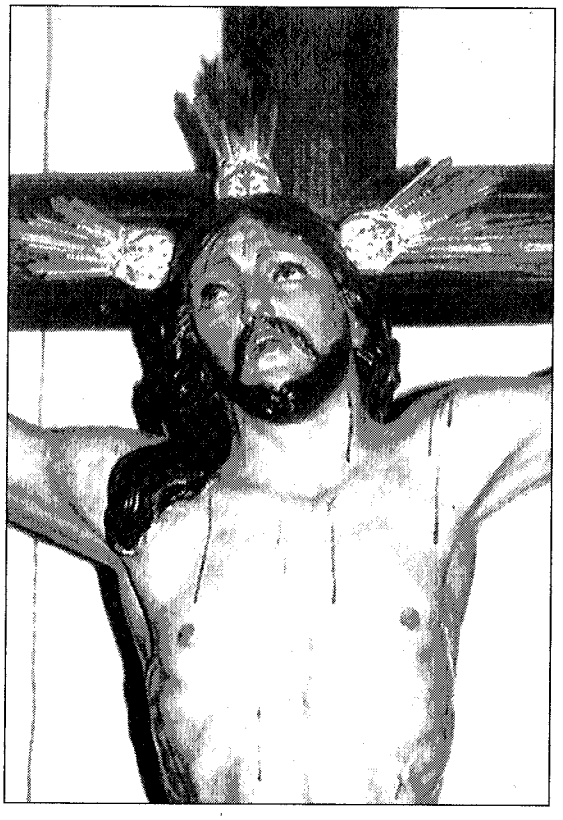
Como se puede constatar en estos datos, desde el punto de vista social ha cambiado significativamente la ocupación de las personas que desempeñan el puesto de Hermano Mayor en las Hermandades y Cofradías.

1.2.- La integración de la mujer en las Hermandades y Cofradías

Con el proceso de reorganización de las Cofradías, los cargos han dejado de ser desempeñados exclusivamente por hombres, dada la integración cada vez mayor de la mujer en las Cofradías de Almería, sobre todo a partir del año 1978.

Nuestra Señora del Primer Dolor.

Entre los grupos de jóvenes que tomaban la dirección de las diferentes Hermandades y Cofradías, se encontraba un número altamente significativo de mujeres. Desde el principio trabajaron en las Juntas Directivas como el resto de los miembros. También, desde el principio se observaba cómo sus funciones y las tareas que desarrollaban no eran exclusivamente las propias de las hasta ahora llamadas: *"Camareras de la Virgen"*; o sea ocuparse del arreglo y ornamentación de la Virgen de su Cofradía.



Santísimo Cristo del Amor.

Cargos como los de Secretaría General o de Tesorería empezaban a ocuparse con frecuencia por mujeres, aún cuando siguieran desempeñando sus funciones de camareras. Incluso algunas de ellas cambiaban en el desfile procesional la hasta ahora tradicional mantilla, que caracterizaba a las camareras de la Virgen, por el equipo de nazarenos.

Simultáneamente en las filas de nazarenos cada vez aumentaba más el número de mujeres que procesionaban en las distintas Hermandades y Cofradías. Quizás uno de los exponentes más significativos en este ámbito

sea el ejemplo de la Cofradía de la Soledad, que llega a procesionar con un mayor número de mujeres que de hombres, como nazarenos.

Pero volviendo a los cargos, si se considera destacada la ocupación de los cargos expuestos con anterioridad, no menos importante es el avance que se produce en el desempeño de otros cargos de responsabilidad como es el de Primer Teniente Hermano Mayor, e incluso el de Hermano Mayor, siendo la Cofradía de la Burriquita la primera que ve ocupado dicho cargo por una mujer.

Lo mismo va a ocurrir con otros cargos desempeñados tradicionalmente por hombres, como el de Diputado Mayor que es el máximo responsable del desfile procesional; o el de mayordomo, que es el encargado del mantenimiento y cuidado de todos los enseres de la Cofradía, que llegan a ser ocupados por mujeres.

Como ejemplo de integración, destacaremos la Cofradía del Cristo del Amor, que en la actualidad cuenta con una Junta Directiva compuesta por un mayor número de mujeres que de hombres.

Del mismo modo, las mujeres quisieron participar en otro de los ámbitos destinados tradicionalmente a los hombres, el de los costaleros. Las primeras mujeres costaleras se incorporaron en las cuadrillas de la Cofradía de las Angustias; después, otras se incluyeron en las cuadrillas del Amor y Nazarenos. En la actualidad tanto Nazarenos, como el Silencio han llegado a formar cuadrillas completas formadas íntegramente por mujeres.

La razón fundamental que justifica esta situación de integración y participación plena de la mujer, habría que situarla en los grupos de jóvenes que en su día se hicieron cargo de la reorganización de las Hermandades y Cofradías. Se trataba de las habituales *"pandillas"* de amigas y amigos propios de esa época. Entre ellas y ellos no había diferencias; eran compañeros de estudios y de aficiones, y por lo tanto estaban habituados a la igualdad.

Muchos de ellas y de ellos, por entonces amigos, después novios y más tarde matrimonios, han seguido trabajando en sus Cofradías. Hoy, familias completas se encuentran integradas en las Cofradías, con lo cual se garantiza su continuidad en las mismas.

Por otra parte, la mayoría de las incorporaciones que se han producido en los últimos años a las Juntas Directivas, han sido de matrimonios y familias completas más que de personas aisladas, salvo en las secciones de juventud de las mismas.

1.3.- El papel de los hermanos o cofrades

Son personas que voluntariamente se integran en la cofradía, asumiendo el cumplimiento de sus correspondientes estatutos y dispuesto a contribuir con una cuota personal al sostenimiento económico de la misma.

En cuanto a la participación de los cofrades en el funcionamiento de sus correspondientes

cofradías se han experimentados cambios substanciales. A lo largo del período que llega hasta la decadencia de las cofradías, el papel de los cofrades se limita exclusivamente al pago de las cuotas. No tienen posibilidad de participar en la toma de decisiones sobre el funcionamiento de la cofradía, que queda en exclusividad en manos de la Junta Directiva.

Durante el proceso de reorganización de las cofradías, si bien el papel sigue siendo básicamente de pagador de sus cuotas, comienzan a participar en algunas cofradías en su funcionamiento, integrándose algunos de ellos incluso en las Directivas. Al final del período, se puede decir que ya se generaliza la participación, al menos en la elección de Hermano Mayor de su propias cofradías. No obstante, siguen sin tener capacidad de decisión en el funcionamiento de las mismas.

Es en el período de auge de las cofradías cuando realmente se destaca la importancia de la participación de los cofrades. Todos los Hermanos Mayores son elegidos mediante votación de los cofrades; participan en las Asambleas Generales y se establecen distintos cauces para recoger las inquietudes e iniciativas de los mismos.

Sin embargo, todavía la capacidad de intervención de los cofrades en el funcionamiento de su cofradía es reducida. Ni mucho menos se puede argumentar que las razones se encuentran en el hecho de que a las Juntas Directivas no desean que participen, o que no pongan los medios para facilitar dicha participación. Los bajos niveles de participación que desarrollan en aquellos procesos en los que sí pueden hacer uso de su derecho al voto, son una constante en la actualidad.

2. EVOLUCIÓN DE LA ECONOMÍA DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

Si hay un hecho que caracteriza la economía de las Hermandades y Cofradías, este hecho es el espectacular aumento de los presupuestos de las mismas que se ha producido, sobre todo en los últimos diez años. Ello es debido fundamentalmente a dos grandes causas: el aumento singular del patrimonio de las Hermandades y Cofradías; y el aumento de los gastos básicos de mantenimiento, funcionamiento y salida.

El aumento de patrimonio y de los gastos básicos de mantenimiento y salida, supone ineludiblemente un aumento de los recursos económicos, y a su vez para aumentar los ingresos es necesario potenciar las fuentes de financiación existentes y paralelamente desarrollar nuevas fuentes que permitan la obtención de los mismos.

2.1. El aumento del patrimonio de las Hermandades y Cofradías

En el ámbito del patrimonio, la mayoría de las Hermandades y Cofradías necesitaban cambiar los tronos que tenían para desfilar a ruedas, y los que eran portados por andas exteriores, por nuevos pasos con trabajaderas dispuestas en unos casos *"a la granaína"* —o sea paralelas a los laterales del paso—; o en otros casos *"a estilo Sevilla"* —o sea perpendiculares a los laterales del paso—. En madera, para la mayoría de los pasos de Cristo y de los pasos misterio; y en alpaca para el resto de los pasos de misterio y los pasos de palio.

Los presupuestos de estos nuevos pasos pueden oscilar, en madera, entre los 8 y los 20 millones de pesetas; y en alpaca sirva como ejemplo que el coste de unos respiraderos sin grandes repujados puede oscilar entre los 2 y 3 millones de pesetas. Si hablamos de un paso de palio completo, es decir respiraderos, candelería, peana, jarras, faroles de cola y varales su coste puede establecerse entre los 8 y 12 millones de pesetas. Y todo ello sin contar el palio cuyo coste puede oscilar entre los 6 y los 24 millones de pesetas.

Por su parte la imaginería ocupa también un lugar muy importante en las inversiones realizadas por las Hermandades y Cofradías en estos diez últimos años. El coste mínimo aproximado de una imagen puede oscilar entre 1 y 2 millones de pesetas. Evidentemente, no cuesta lo mismo una imagen de escena de un paso de misterio, que un Cristo o una Virgen. De igual modo, depende también de la calidad del imaginero al que se le encargue la obra.

Los imagineros: D. Antonio José Dubé de Luque y D. Luís Álvarez Duarte; han sido los más solicitados por las Hermandades y Cofradías almerienses.

En cuanto al resto de los enseres: los guiones y estandartes sobrepasan habitualmente el millón de pesetas; y los portaestandartes, ciriales, cruces de guía, báculos,.... llegan a alcanzar costes muy respetables.

2.2. El aumento de los gastos básicos de mantenimiento, funcionamiento y salida

No menos significativo ha sido el aumento de los gastos básicos de mantenimiento, funcionamiento y salida de las Hermandades y Cofradías.

El mantenimiento comprende todos aquellos trabajos destinados a la conservación de las imágenes, los pasos y los enseres. De estos tres capítulos, el menos costoso es el referido a la conservación de las imágenes dado que, salvo en ocasiones especiales, sólo muy de tarde en tarde pasan por los talleres de los imagineros o de los restauradores para ser restauradas. En estos casos, los costes son algo elevados, sobre todo cuando se quiere garantizar la calidad de los trabajos a realizar.

Por lo que se refiere a los pasos, en la mayoría de los casos se necesitan unos locales o cocheras donde poder guardarlos. Esto ya supone el pago del correspondiente alquiler. Pero como quiera que algunos de los elementos de los pasos, faroles, candelería, etc., así como otros enseres procesionales, no se pueden dejar en dichos locales y en las Iglesias de salida de las Cofradías no siempre hay espacio, un considerable número de ellas han tenido que alquilar otros locales diferentes que han sido destinados a sede de la Cofradía, bajo la denominación de "*Casa de Hermandad*". En los últimos años, y ante el elevado coste de alquileres de las Casas de Hermandad, algunas Cofradías han comprado locales comerciales o casas antiguas para destinarlos a tal fin. Esta circunstancia supone destinar un importante capítulo de los presupuestos propios al pago de dichos alquileres o al pago de las hipotecas.

Por su parte, el funcionamiento de cualquiera de las Hermandades y Cofradías, en la actualidad contempla una serie de gastos básicos importantes. Como muestra de algunos de ellos señalaremos los siguientes:

—Secretaría y correspondencia.
—Flores y cera, para los altares de los titulares, y los diferentes actos religiosos que se celebran a lo largo del año.
—Representación: flores para actos de otras Hermandades y Cofradías; placas y demás recuerdos para participantes en los actos y actividades;....

Todos ellos, suman importantes cantidades en el montante global de los presupuestos. No digamos en aquellas Hermandades y Cofradías que desarrollan un denso programa de actos y actividades.

Por último, los gastos básicos de salida de cualquiera de ellas han aumentado de forma tan considerable que en algunos de sus apartados sobrepasa el 200, el 300, e incluso el 400%. Como ejemplo, baste reseñar que una hace unos diez años se pagaba por una banda de cornetas y tambores entre 50.000 pesetas y 100.000 pesetas; y en la Semana Santa de 1996, no se ha pagado por una banda del mismo tipo menos de 275.000 ptas.

Las cifras se multiplican mucho más si pensamos que antes era normal realizar un desfile procesional con dos o tres bandas de cornetas y tambores, dependiendo del número de pasos que tuviera la cofradía; y hoy en día al menos los pasos de palio van acompañados por una banda de música, que suele ser más cara que la de cornetas y tambores ó que una agrupación musical. En números, podíamos decir que se ha pasado de gastar en música de entre 100.000 y 200.000 pesetas.; a pagar entre 550.000 y 1.000.000 de pesetas.

Lo mismo ha ocurrido con otros dos grandes capítulos de los gastos básicos de salida, como son: las flores y la cera.

2.3. Las fuentes de financiación económica

Ante tal avance producido en los gastos era necesario aumentar los ingresos. ¿De dónde obtienen las Hermandades y Cofradías dichos ingresos? ¿Cuáles son sus principales fuentes de financiación?

El primer capítulo de ingresos, es uno de los considerados como *"ingresos fijos"*, es el referido a las cuotas de hermanos cofrades.

El segundo capítulo de ingresos, que también puede ser considerado fijo, o al menos bastante aproximado en su cuantía a priori, es el relativo a la venta de lotería de Navidad.

El tercer capítulo de ingresos, se obtiene del montaje de las Cruces de Mayo. Las Hermandades y Cofradías las montan, bien en sus casas de hermandad o, en la mayoría de los casos, en locales alquilados para tal fin en las calles y plazas situadas entre el Paseo de Almería y la Plaza de la Catedral.

El cuarto capítulo de ingresos se obtiene de la publicidad que se inserta en los *"libros"* o programas de Semana Santa y Feria, que realizan todas las Hermandades y Cofradías.

El quinto capítulo corresponde a los ingresos derivados del funcionamiento de la barra de la Casa de Hermandad para los hermanos, en aquellas Hermandades y Cofradías que la tienen.

El resto de los ingresos proviene de otros capítulos menos precisos como serían: rifas, venta de recuerdos —*llaveros, estampas, encendedores,....*—, donativos, etc.

Conocer el presupuesto de cada una de ellas es prácticamente imposible, por cuanto que son datos de índole interno. Por otra parte, suele darse la circunstancia de no facilitar, conscientemente, una información completa sobre los mismos, aún a niveles cofradieros.

Como conclusiones de este apartado de economía sobre la Semana Santa de Almería, se puede afirmar que:

a.- Los presupuestos de las Hermandades y Cofradías han aumentado espectacularmente en los últimos diez años.
b.- Sólo algunas Cofradías están a la altura de otras Cofradías de las provincias andaluzas con mayor renombre en la Semana Santa, en el ámbito económico, y consecuentemente patrimonial.
c.- Las grandes diferencias entre los presupuestos de las Hermandades y Cofradías de la Ciudad de Almería, determina una clasificación de las mismas en tres grupos: las llamadas cofradías *"ricas"*, las llamadas *"pobres"*, y un grupo intermedio entre los dos anteriores.
d.- La labor en la gestión económica de las directivas de las Hermandades y Cofradías, ha sido extraordinariamente fructífera y provechosa.
e.- El aumento en los recursos económicos de las Hermandades y Cofradías ha determinado en gran medida el auge de la Semana Santa de la Ciudad de Almería.

3. LAS ACTIVIDADES DESARROLLADAS POR LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

Si bien la evolución de las hermandades y cofradías determina la realización de nuevas actividades; de igual modo, la realización de nuevas actividades determina la evolución de las hermandades y cofradías.

3.1. Las actividades hasta 1970

Hasta 1970 las actividades se centraban fundamentalmente en los actos de carácter religioso, propios de cualquier Hermandad, y que generalmente se recogen en sus propios Estatutos y Reglas. Éstos son básicamente: Triduos, Quinarios o Septenarios dedicados a los Titulares de cada Hermandad, así como besamanos y/o besapies, o la misa por los difuntos de la Hermandad.

Como actividades no religiosas en sí mismas, destacan durante este período los sorteos de

la Lotería de Navidad, y las rifas. Al margen de éstas sólo se tiene constancia durante los años cuarenta de montajes teatrales que se celebraban en el Teatro Cervantes, a cargo de un Grupo de Teatro de la Cofradía del Santo Sepulcro.

3.2. Las actividades desde 1970 hasta 1977

Durante el período comprendido entre 1970 y 1977 se siguen manteniendo las actividades antes expuestas, si bien a medida que las Hermandades y Cofradías van dejando de procesionar, las actividades también irán desapareciendo.

3.3. Las actividades desde 1978 hasta 1990

La reorganización de las Cofradías que se manifiesta en este período trae consigo la recuperación de la vida cofrade de la Ciudad. Sin embargo, el deseo de proyectar socialmente las Cofradías unido a la necesidad de obtener ingresos económicos, tan necesarios para dicha organización, contribuye a la aparición de nuevas actividades.

La mayoría de las Cofradías potencian las actividades de carácter religioso y social. El número de Triduos ha aumentado considerablemente, mientras los Quinarios y Septenarios se siguen manteniendo. Junto a ellos aparecen en muchas cofradías la celebración de besamanos, besapies, ofrendas florales,....

Paralelamente a ellas se multiplican el número de rifas y sorteos, que generarán la principal fuente de ingresos de las Hermandades. Junto a éstas, las Cofradías descubren en la celebración de las Cruces de Mayo una nueva forma de obtener ingresos. A medida que dicha celebración se acerca, en el tiempo, a la actualidad los ingresos van aumentando muy significativamente llegando a constituir en algunas cofradías la segunda fuente de ingresos después de las cuotas de los hermanos cofrades.

Incluso se da la circunstancia de algunas cofradías deciden probar suerte con el montaje de casetas en la Feria de Agosto de la ciudad. Este hecho se inició con el montaje de una caseta por parte de seis de las Cofradías, allá por el año 1978. Sin embargo la falta de medios y de una infraestructura adecuada para desarrollar dicho montaje unido al gran desembolso que suponía como inversión inicial, hicieron que con el tiempo sólo la Cofradía de los Estudiantes continuara montando su caseta de feria; aún cuando en algunas ocasiones la explotación de la misma se arrendara a profesionales del ramo de la hostelería.

Las actividades culturales se organizan en menor número: Concursos de Bandas de Música, de fotografía y dibujo, junto con algunas exposiciones, centran la atención en este apartado de actividades. A pesar de que se trata de actividades de proyección social, se intenta siempre que es posible que además supongan algún tipo de ingreso económico o beneficio para aquellas Cofradías que las organizan.

Capítulo aparte merece la celebración de exposiciones de pintura con obras donadas por

pintoras y pintores almerienses. Estas obras se venden durante la citada exposición generando unos considerables ingresos para la Cofradía organizadora. En este ámbito destaca la experiencia desarrollada por la Hermandad de la Santa Cena.

3.4. Las actividades desde 1990 hasta la actualidad

Será a partir de 1990 cuando la vida cofrade, como denominación que comprende el conjunto de actos y actividades que realizan las Hermandades y cofradías, abarque de forma definitiva, los 365 días del año.

Los actos religiosos se multiplican en cada Cofradía, y si bien hasta entonces generalmente se hacía un triduo dedicado a los dos titulares de la misma, a partir de este momento se organiza uno para cada uno de los titulares. Aumenta la participación en los actos religiosos que desarrollan las Parroquias a las que pertenecen las distintas Cofradías, ello determinará una mayor integración de éstas en sus respectivas Parroquias. Se regularizan y aumentan los besamanos, besapies y ofrendas florales.

Como actividad a medio camino entre lo religioso y lo cultural, los pregones de exaltación a los titulares de cada Hermandad se van generalizando cada vez más, y con ellos la celebración de conciertos como cierre a la lectura de los primeros. Si bien al principio se invitaba a pregonar a personas cercanas a la realidad de la cofradía organizadora del pregón, posteriormente se ha buscado la participación de personalidades relevantes de los ambientes cofradieros de la propia provincia e incluso de otras provincias andaluzas.

Las actividades sociales alcanzan cotas hasta ahora desconocidas. Así la colaboración con entidades y organizaciones de caridad, la donación de dinero para diversas campañas, la recogida de alimentos para familias necesitadas, y de juguetes para niños y niñas con pocos recursos económicos, constituye una constante que ya es habitual en las actividades de las Cofradías. Se da la circunstancia de que alguna de ellas tiene creadas becas de ayuda al estudio incluso para niveles universitarios.

Las actividades culturales ocupan también un importante lugar en el conjunto de las actividades organizadas por las Cofradías. Éstas comprenden la celebración de: exposiciones fotográficas y de pintura, conferencias sobre temas de Semana Santa, Mesas Redondas, concursos de poesía, certámenes de canción, conciertos,....

En cuanto a las actividades económicas, si bien los sorteos de loterías y rifas siguen ocupando un importante papel los grandes ingresos provienen de: la realización de cruces de mayo, la elaboración de programas de Semana Santa y de Feria y las cuotas de los cofrades.

Sin embargo, si hay algo muy significativo, en el proceso de organización y realización de actividades de cualquier tipo en este período, es el gran despliegue de publicidad que se hace de cada una de ellas. Cualquier Hermandad o Cofradía elabora numerosos carteles, trípticos, dípticos y octavillas, para informar de sus actividades. A modo de ejemplo, las Cofradías en un año realizan los siguientes carteles: los de Triduos, Quinarios o Septenarios; los de su besama-

nos o besapiés, los de sus ciclos de conferencias o charlas coloquio, los de su propio pregón, los de su salida procesional, los de su cruz de mayo procesional,....

A una media de cinco carteles por Cofradía, y teniendo en cuenta que el número de Cofradías es de catorce, supone un total de 70 carteles. A éstos habría que unir los realizados por aquellos otros colectivos que, sin estar reconocidos todavía como Cofradía, realizan una serie de actividades propias a lo largo del año. Además se han generalizado en este período los actos de presentación tanto de los carteles de los pregones, como los representativos de las salidas profesionales. Esto hace que durante todo el año se encuentre por cualquier rincón de la Ciudad carteles de una u otra Cofradía, o lo que es lo mismo, que exista una presencia continuada de la vida cofrade de cara a la sociedad almeriense.

Por otra parte, al auge de todas las actividades cofradieras han contribuido de forma determinante la difusión dada a través de los diferentes medios de comunicación local. De entre ellos cabe destacar la labor desarrollada por el *Diario La Voz de Almería*, que habitualmente dedica una de sus páginas a la información cofrade. A éste se ha unido, en los últimos años el *Diario Ideal* dedicando cada vez más espacio para dicha información. Del mismo modo, la cadena *Onda Cero Radio* ha desempeñado un importante papel con su programa *"Guión Cofradiero"* que diariamente durante la Cuaresma y semanalmente durante el resto del año informa permanentemente sobre cualquier tema que tenga que ver con las Cofradías.

Los actos y actividades organizados por las diferentes Hermandades y Cofradías han llegado a tal número, que se da la circunstancia de que en algunas fechas, sobre todo los fines de semana de Cuaresma, coinciden distintas Cofradías en la celebración de sus actividades. Por otra parte, este hecho imposibilita en muchos casos la asistencia de representantes de las cofradías a las mismas. Ya en los últimos años se está demandando la necesidad de elaborar un calendario consensuado de actos y actividades que suponga la no interferencia de unas y otras, y garantizar la mayor atención y realce de cada una de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

AGRUPACIÓN DE HERMANDADES Y COFRADÍAS. *Semana Santa.* Almería. 1947.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1959.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1963.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1984.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1990.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1991.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1992.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1993.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1994.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1995.
A.H. y C. *Semana Santa.* Almería. 1996.
CASADO, Alejandro. 1990 "El espacio y el tiempo en la Semana Santa de Granada". *Gazeta de Antropología, 7; págs.103-109.*

MARÍN, Bartolomé. 1987 *Semana Santa Almería.* Cajalmería, Almería.
MORALES, M. y otros. 1994 *Semana Santa 1994.* Novotécnica, Almería.
MORALES, M. y otros. 1995 *Semana Santa 1995.* Novotécnica, Almería.
MORENO, Isidoro. 1974 *Las Hermandades Andaluzas. Una Aproximación desde la Antropología.* Universidad de Sevilla, Sevilla.
MORENO, Isidoro. 1985 *Cofradías y Hermandades Andaluzas.* Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla.
OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA. 1988 *Carta Pastoral.* PPC, Madrid.
SEIJAS, Enrique. 1996 *Nuestra Semana Santa.* Ideal, Almería.

El uso performativo de la calle Larios. Los casos de las procesiones de Semana Santa y las manifestaciones

The performative use of calle Larios. The cases of Easter processions and protests

ANDREA MORENO CAMPOS
Universidad de Málaga
andreamorcam@gmail.com

JOSÉ MANUEL LEIVA ALDEA
Universidad de Málaga
joseleivaaldea@gmail.com

Recibido: 03/04/2019
Aceptado: 12/09/2020

Resumen
Este artículo analiza los orígenes de la vía principal de Málaga: calle Marqués de Larios. Así, se observará cómo desde su construcción hasta la actualidad ha estado impregnada de diferentes cambios condicionados por la sociedad y sus necesidades, por ello calle Larios es protagonista de una mutación espacio-temporal, que hace que sea interpretada como un escenario presentando en común el entramado urbano: desde las calles, los edificios hasta el simple hecho de ser una vía pública. Por otra parte, cabe destacar que quizá uno de los factores más relevantes sean los viandantes, los cuales se convierten en espectadores, ya sean de manera activa o pasiva, que circulan y ocupan esta calle a lo largo de todo el año. Posteriormente, se reflexionará sobre el concepto de lo público así como de ''arte público'' para finalizar con una serie de conclusiones sobre todo lo expuesto con anterioridad.

Palabras clave
Performatividad, prácticas performativas, arte público, Málaga, Urbanismo, Larios.

ISSN 2254-2930 // e-ISSN: 2254-7673
http://dx.doi.org/10.22530/ayc.2021.19.587

Abstract
This article analyses the origins of the main thoroughfare of Malaga: Calle Marqués de Larios. Thus, it will be observed (from its construction to the present) it has been impregnated with different changes conditioned by society and its needs, for that reason Calle Larios is the protagonist of a spatio-temporal mutation, which means that it is interpreted as a scenario presenting the framework in common urban space: from the streets, the buildings to the simple fact of being a public road. On the other hand, it is worth noting that perhaps one of the most important factors is the pedestrians, who become spectators, whether active or passive, who circulate and occupy this street throughout the year. Afterwards, the concept of the public as well as of '' public art '' will be reflected in order to conclude with a series of conclusions on everything previously stated.

Keywords
Performativity, Performance, Public Art, Málaga, Urbanism, Larios.

Referencia normalizada: MORENO CAMPOS, ANDREA – LEIVA ALDEA, JOSÉ MANUEL (2021): "El uso performativo de la calle Larios. Los casos de las procesiones de Semana Santa y las manifestaciones". En *Arte y Ciudad. Revista de Investigación*, nº 19 (abril, 2021), págs. 73-89. Madrid. Grupo de Investigación Arte, Arquitectura y Comunicación en la Ciudad Contemporánea, Universidad Complutense de Madrid.

Sumario: 1. Síntesis histórica de calle Larios. 2. La calle como condicionante de eventos. 3. El uso de calle Larios. 4. Concentraciones históricas en calle Larios. 5. Interacción performativa en calle Larios. 6. Conclusiones. 7. Bibliografía.

1. Síntesis histórica de calle Larios.

Para datar el origen de la ciudad de Málaga hay que remontarse a los fenicios (siglo IX a.C.), que procedían de la actual Líbano. Éstos fundarán colonias comerciales, entre ellas Malaka, en un cerro de nuestra ciudad y algunas zonas costeras.

A partir de ahí numerosas culturas fueron dejando huella en la estructura y trama urbana, óbviese lo cultural. Según Burgos (1979: 38) los romanos situaron el Foro en la actual plaza de la Constitución y posteriormente las murallas fueron reutilizadas por los musulmanes. Éstos mantuvieron la centralidad y construyeron la mezquita mayor cerca de ese núcleo, a su alrededor dispusieron viviendas y callejuelas. Tras la conquista cristiana se introducen algunos cambios significativos en el trazado, claro es el ejemplo de la creación de calle Nueva: vía de comunicación entre la plaza de las Cuatro Calles (actual plaza de la Constitucón) y la puerta del Mar.

En el siglo XIX el urbanismo malacitano seguía manteniendo buena parte de la configuración medieval islámica: callejuelas estrechas, cruzadas entre sí y con poco saneamiento. En este momento la ciudad experimentaba un auge económico gracias a la siderurgia, las refinerías, las ferrerías por el litoral oeste y la industria textil; ésta última fue asentada por las familias Heredia y Larios. Todo este comercio giraba en torno al Puerto, donde además se exportaban materias primas. Todo ello situaba a Málaga como una de las ciudades más pujantes económicamente a nivel nacional y la pionera española en la Revolución Industrial hasta la irrupción de los focos catalán y vasco.

Este desarrollo económico tuvo como consecuencia un aumento de la población, que trajo consigo numerosas transformaciones urbanas: expansión hacia el oeste (surgimiento de barrios obreros) o la intensificación de la urbanización en barrios antiguos. Tras las desamortizaciones decimonónicas numerosos conventos fueron derribados y en esos solares se construyeron edificios de nueva planta. Nacía así un nuevo paisaje urbano en el que la calle Marqués de Larios se alzó como su máxima expresión.

La construcción de la calle Marqués de Larios no fue fácil, pues pronto se comenzaron a sentir los síntomas de una crisis económica. El cometido principal para su construcción era la creación de una vía de mayores dimensiones que calle Nueva, que permitiese la conexión entre la plaza de las Cuatro Ca-

lles y el Puerto para así facilitar el transporte de mercancías, inspirándose en la arquitectura de la entonces vigente Escuela de Chicago. A finales del siglo XIX, el alcalde Alarcón Luján hizo pública una Sociedad Anónima que se encargaría de su ejecución. Según Sesmero (1995: 166) se organizó un plebiscito en el que se daba a elegir la creación de la calle Larios o la finalización de la torre sur de la Catedral, los ciudadanos eligieron la primera opción.

En el año 1887 el alcalde era Liborio García, quién delegó la responsabilidad de las obras a la Casa Larios, pues eran los únicos capaces de afrontar una indemnización a los propietarios de 107 fincas que requerían ser expropiadas para la construcción de la vía. De ahí que se bautizara la calle con el nombre de Marqués de Larios, su arquitecto y diseñador fue Eduardo Strachan Viana-Cárdenas. Las obras concluyeron en el año 1892 siendo bendecida por el obispo Marcelo Spínola y Maestre.

Se ha dicho que, simbólicamente, la construcción de la calle responde a la voluntad de la burguesía malagueña de querer controlar el entramado urbano, actuando directamente sobre la planificación medieval. A su vez, tendría beneficios económicos, puesto que los edificios, propiedad de la familia Larios, serían alquilados o vendidos a otras fortunas con las que rentabilizar la inversión con la que se financió la ejecución de la vía (García Gómez, 2011: 56). Consideramos que éste sería el primer uso performativo, indirecto, que se le da a la calle, a través de una acción simbólica que habla a la población de Málaga acerca de la posición social que tienen los promotores de la vía.

2. La calle como condicionante de eventos.

Según el artículo 21 de la Constitución Española de 1978, están permitidas, bajo autorización previa, las reuniones en lugares de tránsito público[1]. Partiendo de esta base se establecerá un binomio que estará condicionado por el evento sobre el que se preste atención, así encontraremos acciones performativas dirigidas frente a otras más espontáneas.

Ambas tienen en común el escenario: los edificios de la calle. Éstos determinan el discurrir de personas, sean participantes o espectadores. Por otro lado, la intención de cada una de las movilizaciones adquiere un cariz dis-

[1] http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/constitucion.t1.html#a21

tinto, bien conmemorativos véase las procesiones en Semana Santa, expositivos como el alumbrado de Navidad o reivindicativos como la feria, manifestaciones y procesiones concretas. Las procesiones de Semana Santa son una puesta en escena que pretenden conmemorar la Pasión y muerte de Cristo y celebrar su posterior resurrección. Málaga se hace partícipe de un gran anacronismo histórico y adquiere el rol de ser la ciudad de Jerusalén durante una semana. Esta mutación espacio-temporal se hace extensible a todas las capitales de provincia y municipios que en mayor o menor cantidad realizan procesiones durante la Semana Santa. Y si la ciudad se transforma en Jerusalén, las calles pasan a ser los escenarios en los que sucedieron y suceden los hechos contados en la Biblia, siendo calle Larios la más importante de ellas. Schechner identifica cuatro posibles roles en un acto performativo: actores, directores, espectadores y observadores (1993: 25).

En el caso de las Semana Santa, éstos serían:

- Actores: Participantes de la procesión como nazarenos, penitentes o portadores de las imágenes.
- Directores: Responsables de la hermandad que velan por la normalidad en el discurrir de la procesión.
- Espectadores: Devotos, fieles e interesados por la manifestación folklórica.
- Observadores: Curiosos o desconocedores del evento que se suman a su visionado por casualidad.

En las manifestaciones:

- Actores: Manifestantes que participan directamente en la columna de la marcha.
- Directores: Responsables de la sección organizadora de la manifestación o de colectivos determinados.
- Espectadores: Aquellos que apoyan la causa pero que participan desde fuera de la marcha.
- Observadores: Personas que pueden ser contrarias a los ideales defendidos en la manifestación o curiosos que se acercan a conocer qué está sucediendo.

Los teóricos de la teatralidad hablan de cómo el teatro histórico, desde sus inicios en Grecia se ha valido siempre de recursos arquitectónicos, pictóricos, escultóricos y escenográficos para la puesta en práctica del acto performativo (Van Eck y Bussels, 2011: 8) Según Debret, las procesiones de Semana Santa habían pasado a ser en Río de Janeiro «una ocasión de lujo y de divertimento público, en el cual brillaba el atavío elegante de todas las damas, que aprovechaban de la fiesta para mostrarse en los balcones de las casas enfrente de las cuales pasaba el cortejo». Las cofradías también participaban a este sentimiento de vanidad mundana: «el orgullo busca distinguirse ostentando en estos paseos la extrema riqueza de los ornamentos que mantienen con grandes cargos. (Debret, 2006: 21-31)

3. El uso de calle Larios.

Primeramente, se ve necesario acotar qué entendemos en este estudio por *espacio público.* Éste sería aquel por donde se puede circular libremente, es de propiedad pública, por lo cual, su dominio y uso también lo son. Por otra parte, el denominado como *Arte Público* referencia de manera genérica prácticas de diversa índole, cuya finalidad es la intervención, incidir o interactuar en un lugar público. El término se refiere a trabajos artísticos que han sido planeados y ejecutados siendo conscientes de que iban a ser situados en una localización concreta o el ser efectuado para el dominio público, generalmente exterior y accesible a todos. Por último, este tipo de manifestaciones artísticas en ocasiones están caracterizadas por poseer contenido político, convirtiéndolo en un espacio público politizado a través del arte.

Tradicionalmente se ha considerado que calle Larios se concibió desde su inauguración como una glorificación a la burguesía malagueña, a la que se dispone una calle propia por la que pasear, y cómo no, los mayores beneficiados de esta exaltación sería la familia Larios (Camacho, 1992: 147). Es por ello por lo que desde un principio esta vía se piensa para el encuentro y el paseo de las familias más pudientes de Málaga, con negocios acorde a su poder económico. En un primer momento el pavimento de la calle estaba realizado con planchas de madera, lo que hizo que se conociera popularmente como la "pista de baile malagueña", ya que las señoras burguesas solían pasear con tacones, generando un sonido peculiar. Incluso hay quien la ha denominado como un "salón" inserto dentro de un gran edificio que es la calle en sí (VV.AA., 2005: 83).

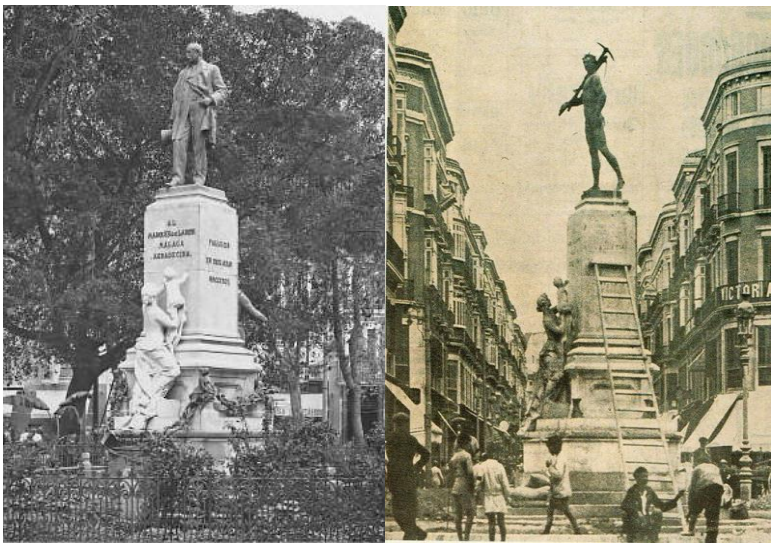
Fig.1: Calle Larios (marzo de 2019) (Archivo Autores)

En un artículo reciente publicado en el diario *Málaga Hoy* se afirma que dos de cada tres eventos públicos celebrados en Málaga tienen lugar en el Centro Histórico, con 533 actividades entre enero y noviembre de 2018, de un total de 821 eventos admitidos en toda la Capital, lo que hace el 64'92%, a una media de 1.7 eventos diarios. Y cómo no, calle Larios se convierte en el escenario para la gran mayoría de estos actos (Sánchez, 2018). Hemos diferenciado hasta 5 tipologías de eventos principales que se celebran en la calle más importante de la ciudad, repartidos en diversas épocas del año.

- **Desfiles Procesionales** (Semana Santa, principalmente marzo-abril durante todo el día y fines de semana puntuales a lo largo del año)
- Feria de Málaga (Mediados de agosto, durante 9 días).
- Exposiciones (Durante todo el año y con duración variable).
- **Manifestaciones** (ocasiones puntuales a lo largo de todo el año y duración máxima de unas tres horas).
- Alumbrado Navideño y Carnaval (De noviembre a febrero-marzo. La estructura comienza a montarse en octubre).

4. Concentraciones históricas en Calle Larios.

Desde su inauguración, en 1891, ha sido el lugar elegido por la ciudadanía malagueña para la celebración de múltiples manifestaciones y concentraciones reivindicativas, de una índole política u otra. Ya durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera se produjeron concentraciones que se oponían al régimen, las cuales no tuvieron mucho éxito (1923-1930), pero no fue hasta el mes de mayo de 1931 cuando tuvo lugar el primer gran acontecimiento ideológico en esta vía (eso sí, más espontáneo que organizado). Al mes siguiente de proclamarse la Segunda República Española se produjo en nuestro país la Quema de Iglesias y Conventos, en la que una parte de la población profanó, quemó y destruyó casi la totalidad del patrimonio artístico-religioso de diversas capitales españolas, siendo Málaga la más afectada de todo el territorio nacional. Pero no sólo se atacó a la institución eclesiástica, sino también a todo aquello que se pusiera en relación con la tradición o el "caciquismo" imperante en numerosas ciudades españolas durante el siglo XIX. La estatua del marqués fue derribada del pedestal, sustituyéndola por la *Alegoría del Trabajo*. Posteriormente fue "paseada" arrastrándola por su calle y otras adyacentes hasta ser finalmente arrojada a las aguas del Puerto, donde permaneció sumergida hasta los años 50' (Sánchez López, 2005: 161-164).



Figs.2-3: Monumento al marqués de Larios antes de 1931 y tras los Sucesos de 1931 reemplazado por la Alegoría del Trabajo.

Seis años después de estos acontecimientos, ya en plena Guerra Civil, las tropas italianas enviadas a España por Benito Mussolini conquistaban la ciudad de Málaga, hasta entonces baluarte del bando republicano, para entregársela al general Franco. Los italianos conquistaron rápidamente la provincia y llegaron a la capital en febrero de 1937, desfilando triunfalmente por calle Larios una vez derrotada la resistencia. En los meses posteriores a la toma de Málaga se realizaron desfiles militares por esta vía para celebrar la victoria franquista (Villalobos, 2017).

Fig.4: Desfile de las tropas italianas por calle Larios en febrero de 1937 (https://www.youtube.com/watch?v=iPUkKV-e8gI&t=259s)

Otra reivindicación histórica fue la de la manifestación del 4 de diciembre de 1977, que supuso un antes y un después en el sentimiento colectivo de pueblo y de ciudad. La marcha fue convocada por más de una decena de partidos políticos y sindicatos para reclamar la autonomía andaluza y se convirtió en el primer grito de libertad de una sociedad coartada hasta entonces por el anterior régimen político del país. De hecho, fue la primera manifestación legal en la que se abogaba por la defensa de las libertades democráticas. Fue el primer gran altavoz de Málaga durante la Transición, trágicamente marcado por la muerte del joven Manuel José García Caparrós. Una cita con la historia que protagonizaron más de doscientos mil malagueños y que incluso se ha tomado como referencia para medir la participación en otras convocatorias masivas de las décadas posteriores. Si bien calle Larios no formó parte del itinerario oficial de la manifestación (desde el Hospital Noble hasta el Puente de las Américas) sí que se convirtió en un campo de batalla entre manifestantes y fuerzas del orden durante las horas posteriores a la muerte del joven Caparrós (Sedano, 2017).

Fig.5: Calle Larios unas horas después de los altercados del 4D (https://www.diariosur.es/malaga-capital/caparros-dias-cambiaron-20171129173526-nt.html)

Con un corte ideológico completamente diverso, el 15 de febrero de 2003 se celebró en Málaga (al unísono con numerosas ciudades de todo el mundo) una manifestación multitudinaria que congregó personas de diversas ideologías para reivindicar y defender la No-Intervención de Estados Unidos en Irak. Algunas fuentes consultadas hablan de 60 países participantes en esta macro-concentración a escala internacional (Anónimo, 2003). Las protestas reunieron a millones de personas en toda España, con Málaga como una de las ciudades con mayor número de manifestantes (las cifras bailan en torno a los 70.000-150.000), siendo una de las más concurridas en su historia reciente (Marcos y Peregil, 2003).

El 28 de septiembre de 2013 tuvo lugar en Málaga la procesión extraordinaria *Mater Dei*, con calle Larios como uno de sus puntos culminantes. En ella participaron 7 imágenes marianas en un desfile procesional que recorrió las calles del Centro Histórico y sus aledaños, coincidiendo con la clausura del Año de la Fe que a lo largo de ese año había celebrado la Iglesia Católica. Calle Larios se llenó de decenas de miles de personas, entre devotos y curiosos, presenciando uno de los eventos religiosos más importantes que se recuerdan en la ciudad de Málaga. (Anónimo, 2013)

Fig.6: Procesión del Mater Dei en 2013 por calle Larios
(http://eventdeals.com/blog/holy-week-in-andalusia seville-and-malaga-going-crazy/)

El evento más reciente con una afluencia masiva fue la convocatoria para la huelga feminista que se celebra el 8 de marzo de cada año, destacando especialmente la de 2018, a la que acudieron unas 50.000 personas, según fuentes de la organización o 17.000 siguiendo los cálculos de Policía Nacional. (VV.AA., 2018) En el caso de 2019, la manifestación tomó un nuevo recorrido que no incluyó a calle Larios dentro de su itinerario. No obstante, en la convocatoria matutina previa a la manifestación, los congregantes sí que discurrieron por la principal calle de la ciudad (Pérez-Bryan, 2019)

Fig.7: Manifestación del 8M 2018 en Málaga por calle Larios
(https://www.diariosur.es/malaga/directo-huelga-feminista-20180308210948-nt.html?pag=2)

5. Interacción Performativa con Calle Larios.

Dependiendo del tipo de celebración en la que nos fijamos la interacción calle-participantes-espectadores-observador será de una manera u otra. Lo que sí que consideramos inmutable, tal y como se argumenta en una investigación de The University of Western Ontario, es que en ningún momento habrá un espectador completamente indiferente hacia lo que se muestre ante sus ojos (Alena y Ávila, 2013: 336-337). Positiva o negativamente, el evento, en este caso una procesión o manifestación generará en él algún tipo de reacción que le hará involucrarse o no en el acto.

Tanto las procesiones como las manifestaciones tienen en común una similitud que las hace diferenciarse de otros eventos como las exposiciones artísticas, la Feria o el alumbrado navideño-carnavalero. En ambas existe un trasfondo ideológico-moral, lo que favorecerá que haya una polarización de opiniones en torno a la valoración de las mismas. Favorable o negativa, prácticamente siempre habrá una opinión del participante o espectador. El caso concreto de los desfiles procesionales presenta varias posibilidades de apreciación del evento (devocional, folklórico, artístico o la indiferencia). Habrá personas que vean las procesiones por su fe hacia la imagen en cuestión, mientras que otros se dediquen a "consumir" un producto cultural/artístico/folklórico que sale a la calle, sin tener en cuenta el poso religioso de aquel evento.

Por otro lado, habrá curiosos que asistan al evento por el mero hecho de presenciar un espectáculo, teniendo en cuenta o no alguno de los valores mencionados anteriormente. En lo que respecta a los participantes, todos deben de seguir un recorrido preestablecido por cada cofradía para el transcurso de la procesión, siendo calle Larios la más importante en el itinerario del desfile. Históricamente, y desde hace casi 100 años, las procesiones de Semana Santa recorrían esta calle dirección sur-norte, entrando desde la Alameda Principal, mientras que a partir de la Semana Santa 2019 cambia el recorrido y se hará norte-sur, comenzando en la plaza de la Constitución, variación que ha generado un agitado debate social con posturas encontradas que ponen de manifiesto la importancia que tiene para la ciudadanía la performatividad (en este caso la orientación de un desfile) en un acto teatral como es una procesión religiosa (Hinojosa, 2019).

Para el penitente, no se concibe otro desplazamiento que no sea en línea recta, avanzando según el itinerario de la procesión, pudiendo interactuar o no con los asistentes dependiendo del corte de seriedad de la hermandad en cuestión, y siempre en dos filas. Por ejemplo, es muy común que los nazarenos de cofradías del Domingo de Ramos estén acompañados de sus familiares y saluden a conocidos, mientras que en las del Viernes Santo es algo más restringido. En la procesión no se contempla la participación espontánea dentro del cortejo, salvo la denominada "promesa", columna de penitentes que, libremente, deciden acompañar a la imagen religiosa en cuestión de forma no-oficial tras ésta. Un caso paradigmático en Málaga es la de Jesús Cautivo, tras la cual caminan miles de personas durante la procesión, con calle Larios como el punto en el que se congregan más fieles.

Fig.8: Procesión de la Hermandad de la Expiración por calle Larios (https://paliodeplata.com/semana-santa/miercoles-santo-2018/)

Fig.9: Procesión de la Hermandad de Jesús Cautivo con miles de devotos en la "promesa" tras la imagen del Cristo (http://www.alertadigital.com/2015/03/31/malaga-hecha-fervor-el-cautivo-entre-un-mar-de-penitentes/)

Para las manifestaciones, la intención de los participantes es hacer un llamamiento al colectivo social a defender, criticar o conmemorar algún aspecto relativo a la actualidad del momento o acontecimientos históricos en el caso de las conmemoraciones. Al igual que en los desfiles procesionales, las manifestaciones suelen discurrir con un movimiento igualitario, estableciendo un itinerario determinado, pero sin una ordenación sistematizada de los participantes, que son libres de expresarse sin tener que cumplir un reglamento interno. Además, las filas organizadas de penitentes desaparecen, transformándose en este caso en una gran masa cohesionada que conforma lo que se denomina como la "columna" de la manifestación. Cualquiera es libre de unirse a la marcha, a diferencia de la ya mencionada "promesa" de las procesiones, y permanecer en el evento el tiempo que considere oportuno.

La interacción con el público es diferente a las de las procesiones, ya que en la manifestación se puede invitar al curioso observador a unirse al cortejo como uno más. El desplazamiento de los manifestantes no está reglado, siendo completamente libre para abandonar la marcha cuando lo considere oportuno. La única "imposición" es la configuración alargada de la calle, que se convierte idónea para una manifestación, ya que su forma facilita la formación de columnas longitudinales en las que se congreguen un gran número de personas y que se sugiera muchísimo mejor la sensación de grupo que en calles pequeñas y de trazado irregular.

En el caso de las procesiones, el trazado de la calle también interfiere para determinar la disposición del cortejo, alargado y uniforme, pero en este caso no es para transmitir la idea de "grupo", sino que el interés es el de poner de manifiesto el carácter ordenado y serio de la comitiva, acorde con la finalidad penitencial de la misma.

6. Conclusiones.

No todo arte es público ni todo lo que se produce y se muestra es público, por tanto, como se ve en calle Larios lo que se hace es que se abre ese espacio al público. Ello hace que el espacio público sea repensado y que se vea, en ocasiones, ligado a esa interacción con el viandante quiera éste convertirse en espectador o no. En lo que tiene libertad es sobre si participar o no del

evento, pero su movimiento por el entorno urbano viene condicionado por éste y consecutivamente por el cortejo que discurra por la calle.

Muchas propuestas de arte público no tienen nada que ver con su entorno, teniendo como una consecuencia directa que alejan al ciudadano de a pie, al local. En otros casos ocurre lo contrario, la gran mayoría del público las aprecia como ajenas a su experiencia, no les encuentra uso. Por tanto, lo común sería que tan solo sobrevive el mero goce estético cuando unos u otros son ajenos al arte público expuesto.

Fig.10: Vista satélite de calle Larios y su trazado rectilíneo en oposición a las sinuosas calles del Centro Histórico (Google Maps)

Hemos visto cómo una única calle es capaz de aunar y determinar buena parte de los eventos fundamentales que se celebran en la ciudad de Málaga, y es la propia calle la que condiciona con su forma el devenir de dichos acontecimientos, movimientos y actitudes de las personas que participan directa o indirectamente de ellos. Son decenas estos acontecimientos que tienen lugar en la calle durante todo el año, pero los desfiles procesionales y las manifestaciones son aquellos que consiguen crear un mayor impacto social, ya sea con opiniones favorables o en contra. Pero lo que es innegable es que el carácter teatral y barroquizante, es decir, el espectáculo y el despliegue mediático se hacen latentes en estos acontecimientos, inmersos dentro

de lo que se ha denominado como la sociedad Neobarroca (Calabrese, 1999). Realmente, calle Larios sigue cumpliendo a día de hoy la función con la que fue concebida, la de convertirse en una "pasarela" para el desfile de la sociedad burguesa malagueña de finales del siglo XIX. Hoy día, con unos actores mucho más variados que en la idea del II marqués de Larios, la calle que lleva su nombre se convierte en el baluarte principal de los actos multitudinarios que tienen lugar en la capital de la Costa del Sol.

7. Bibliografía.

ANÓNIMO, "La fe se impuso a las previsiones". En <https://www.laopiniondemalaga.es/malaga/2013/09/29/celebracion-jornada-mater-dei-supuesto/620136.html> (Consultado 16-03-2019)

ANÓNIMO, "Millions join global anti-war protests". En http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/2765215.stm#map (Consultado 20-03-2019).

CAMACHO, Rosario (coord.) (1997), *Guía Histórico-Artística de Málaga*, Editorial Arguval, Málaga.

CALABRESE, Omar (1999), *La Era Neobarroca*, Ediciones Cátedra, Madrid.

DEBRET, Jean Baptiste (2006), *Caderno de viagem*, Sextante Artes, Rio de Janeiro.

GARCÍA GÓMEZ, Francisco, (2011), *Historia del Arte de Málaga. Tomo 14. La ciudad de la burguesía. Urbanismo y arquitectura en el s. XIX*, Prensa Malagueña S.A., Málaga.

HINOJOSA, Jesús "El nuevo recorrido oficial de la Semana Santa de Málaga, pendiente de los permisos del Ayuntamiento". En < https://www.diariosur.es/semana-santa/nuevo-recorrido-oficial-20190108125208-nt.html> (Consultado 28-03-2019)

MARCOS, Pilar y PEREGIL, Francisco, "Avalancha sin precedentes contra la guerra". En https://elpais.com/diario/2003/02/16/espana/1045350001_850215.html> (Consultado 17-03-2019)

PÉREZ-BRYAN, Ana, "El 8M desborda Málaga". En https://www.diariosur.es/malaga/directo-movilizaciones-mujer-20190308123012-nt.html (Fecha de consulta 23-03-2019)

ROBIN, Alena y Ávila, Andrea (2013), "Performatividad y Teatralidad de Semana Santa en América Latina en los relatos de tres viajeros decimonónicos", en INSÚA, Mariela y VINATEA RECOBA, Martina (ed.), *Teatro y Fiesta Popular y Religiosa*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp.325-342.

SÁNCHEZ LOPEZ, Juan Antonio (2005), *La voz de las estatuas. Escultura, arte público y paisajes urbanos de Málaga*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga.

SÁNCHEZ, Sebastián, "El Centro acoge dos de cada tres eventos celebrados en Málaga, con 533 este año". En <https://www.malagahoy.es/malaga/Centro-eventos-Malaga_0_1303070038.html> (Fecha de consulta: 31-01-2019)

SEDANO, Jon "4D y Caparrós: los días que cambiaron Andalucía". En < https://www.diariosur.es/malaga-capital/caparros-dias-cambiaron-20171129173526-nt.html> (Fecha de consulta: 13-03-2019).

SCHECHNER, Richard (1993), *The Future of Ritual. Writings on Culture and Perfomance*, Routledge, Nueva York.

VAN ECK, Caroline y Bussels, Stijn (2011), *Theatricality in Early Modern Art and Architecture*, Wiley-Blackwell Edition, Nueva Jersey.

VILLALOBOS, Cristobal, "El «NODO italiano» contó la toma de Málaga por las tropas de Mussolini". <En https://sevilla.abc.es/andalucia/malaga/sevi-nodo-italiano-conto-toma-malaga-tropas-mussolini-201702110940_noticia.html> (Fecha de consultad: 01-04-2019).

VV.AA., (2005), *Málaga. Guía de Arquitectura*, Dirección General de Arquitectura y Vivienda, Málaga y Sevilla.

VV.AA., "Histórica manifestación del 8-M en Málaga". En <https://www.diariosur.es/malaga/directo-huelga-feminista-20180308210948-nt.html?pag=2> (Fecha de consulta 20-03-2019).

ENTRE LA DEVOCIÓN Y EL ENTRETENIMIENTO BURGUÉS: EL PAPEL DEL CENTRO ARTÍSTICO Y LITERARIO EN LA REVITALIZACIÓN DE LA SEMANA SANTA DE GRANADA

José Antonio Díaz Gómez

Compendio histórico-artístico sobre Semana Santa:
Ritos, tradiciones y devociones

María del Amor Rodríguez Miranda, Isaac Palomino Ruiz
y José Antonio Díaz Gómez (Coords.)

ISBN: 978-84-697-6703-0

Depósito Legal: CO 2340-2017

Pp.: 80-105

DECADENCIA Y EMERGENCIA DE LA SEMANA SANTA EN LA GRANADA TARDODECIMONÓNICA

En la última década, se han concitado diferentes estudios sobre la evolución de la Semana Santa granadina, especialmente en torno a la efeméride que fue estimada como la conmemoración del centenario de su morfología contemporánea en el pasado año 2009. Los ecos de ese año aún perduran en la memoria colectiva, a causa de la gran expectación que suscitó la novedad que suponía la celebración de una gran procesión antológica, bajo el título de *Passio Granatensis*, rememorando a aquella que, salvando todas las distancias, fue habitual en la tarde del Viernes Santo granadino entre 1909 y 1923.

Por lo común, los citados trabajos de investigación giran en torno a la incertidumbre respecto de la presencia de hermandades y cofradías en la Ciudad de la Alhambra en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX. Incluso existe quien ha puesto su particular empeño en dibujar un panorama de tintes casi apocalípticos, según el cual por esas fechas toda confraternidad penitencial se hallaba extinta y la celebración de la Pasión, Muerte y Resurrección no era más que un recuerdo del pasado. Nada más lejos de la realidad. Si bien las políticas liberales decimonónicas supusieron un duro varapalo para la continuidad de la vivencia pública de la espiritualidad inherente al Barroco, lo cierto es que ni dejó celebrarse por ello la Semana Santa, ni las cofradías desaparecieron de la faz de esta tierra granadina.

No es ésta la ocasión para detenerse minuciosamente en el análisis de las políticas conducentes al decaimiento de las manifestaciones públicas de fe. No obstante, es necesario dilucidar el modo en que tal resultado no fue sino el fruto de una necesaria reforma de la sociedad española a todos los niveles, que hunde sus raíces en las premisas ilustradas con que numerosos prelados afines a la causa reformista de Carlos III comenzaron a abominar del oscurantismo y las sangrientas praxis que habían acabado por dominar el ámbito de las procesiones religiosas[1]. Asimismo, con las leyes de exclaustración y desamortización de 1835, comenzaría un proceso por el cual la sociedad asistía a la caída de una serie de símbolos que hasta entonces eran

[1] MARTÍN GARCÍA, A. "Ilustración y religiosidad popular: el expediente de cofradías en la Provincia de León (1770-1772)", *Estudios Humanísticos. Historia,* nº 5 (2006), pp. 137-158.

intocables e incuestionables[2]. Tras el expolio de los conventos y monasterios, a finales de los años 40 del XIX llegaría el turno a las hermandades de cualquier clase, las cuales quedaban sin la posesión de sus tierras y principales fuentes de ingresos. El cierre de los cenobios obligaría a su traslado a templos parroquiales y, ante la incertidumbre de los siguientes sucesos, fue habitual la reclamación de objetos y donaciones que habían sido legados a las corporaciones bajo condiciones muy específicas. En consecuencia, al expolio le sucedieron el abandono y la indiferencia.

Fig. 1. *Peculiar estación de la Hdad. del Santo Vía Crucis del Albaicín en el camino de ascenso a la Ermita de San Miguel.* Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1911, DVD 3/Caja 2.31-34/Caja 33 (6x9cm), imagen nº2.

Pero, aunque heridas de muerte, para el desarrollo de sus fines primeros, que van más allá de cualquier salida procesional, las cofradías no necesitarían para su

[2] Cfr. MARTÍ GILABERT, F. *La Desamortización española.* Madrid, RIALP, 2003.

supervivencia más que del interés y, por qué no, de la obstinación, de aquellas personas poseedoras de convicción suficiente para ello, así como de un cierto arraigo al legado que otrora constituyese la vida ordinaria de las generaciones pretéritas. (Fig. 1) Sin embargo, la sociedad tardodecimonónica era ya muy diferente y, en lo que respecta a la religión, se consolidaba una disociación de género por la cual el ámbito devocional permanecía siendo algo inherente a la cotidianeidad de la mujer. Mientras tanto, el varón seglar, desprendido de un papel relativamente activo en el interior de los templos, se preocupaba más de seguir los modelos sociales de la época, mostrando una mayor preocupación por la política y la industria[3]. Y ello pese a que, una vez pasados los ecos revolucionarios de 1868, la Restauración Borbónica traería parejo el establecimiento de un catolicismo social a partir de 1874, en base al cual y gracias a una nueva complicidad del clero secular, la religión volvía a ser empleada por el poder como escaparate significante de orden, paz y estabilidad[4].

Con todo, fueron los años del Sexenio Democrático aquellos mismos en que fue llevada a cabo una cuestionable reordenación urbana de Granada. La burguesía, laicizadora y anticlerical, había tomado el control de la ciudad y abogaba por una modernización de corte europeo, que pasaba por la desaparición de relevantes hitos del patrimonio histórico local. Es ésta la etapa en que son demolidos el ala este del Palacio Arzobispal, las torres de San Felipe Neri, el Colegio de San Pablo, el Convento de la Victoria y la Parroquia de San Gil[5], que por entonces era donde radicaba la sede de la Cofradía del Santo Entierro. Precisamente, el día en que comenzaron los trabajos que borraron del plano urbano la última construcción citada, el 20 de octubre de 1868, Manuel Gómez Moreno, como miembro de la Comisión de Monumentos, procede a tomar medidas, anotaciones y fotografías de la misma. Tales acciones le condujeron a ser detenido y acusado por la Junta Revolucionaria de Granada de tratar de desacreditar la Revolución[6]. Gómez Moreno fue un personaje decisivo a la hora de preservar la memoria de una Granada que iba siendo desposeída de buena parte de su historia visible sin ninguna clase de piedad.

[3] MORA BLEDA, E. "El paradigma *género* y *mujeres* en la historia del tiempo presente", *Historia Autónoma,* nº 2 (2013), pp. 143-160.
[4] RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, C. "Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII y XIX", *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea,* nº 19 (2009), pp. 197-218.
[5] BARRIOS ROZÚA, J. M. *Reforma urbana y destrucción del Patrimonio Histórico en Granada*. Granada, Universidad, 2008, pp. 225-237.
[6] *Ibídem*, pp. 481-483.

De hecho, su persona se había convertido en un elemento incómodo para los miembros de la Comisión Municipal de Ornato que, como él mismo sentenciaría, «ostentan con harta frecuencia en sus manos el pico demoledor que amenaza constantemente a venerados edificios»[7]. Por ello, no debe sorprender su posterior posicionamiento como miembro del Centro Artístico y Literario, altamente interesado en hacer de la Semana Santa granadina una puesta en escena de sus tesoros artísticos.

Por ende, la Semana Santa que puede encontrarse en la Granada del último tercio del XIX, al igual que en la mayor parte de España, a excepción de los particulares derroteros de Sevilla[8], se basaba en celebraciones más o menos intimistas, que contaban con algunos actos externos de cierta solemnidad, los menos, pero que en su mayor parte discurría en el interior de los templos. Y ello lo hacía contando con un papel muy destacado de la mujer, como se indicaba, que tendría su magnánima plasmación en el grandilocuente aparato que popularizó a los Monumentos Eucarísticos del Jueves Santo de aquel periodo. Un fiel testimonio de ello lo proporciona desde sus recuerdos Federico García Lorca:

> *«era una Semana Santa de encaje, de canarios volando entre los cirios de los monumentos, de aire tibio y melancólico como si todo el día hubiera estado durmiendo sobre las gargantas opulentas de las solteronas granadinas, que pasean el Jueves Santo con el ansia del militar, del juez, del catedrático forastero que las lleve a otros sitios. Entonces toda la ciudad era como un lento tiovivo que entraba y salía de las iglesias sorprendentes de belleza, con una fantasía gemela de las grutas de la muerte y las apoteosis del teatro. Había altares sembrados de trigo, altares con cascadas, otros con pobreza y ternura de tiro al blanco: uno, todo de cañas, como un celestial gallinero de fuegos artificiales, y otro, inmenso, con la cruel púrpura, el armiño y la suntuosidad de la poesía de Calderón»*[9].

Por fortuna para aquellas pretensiones, como se indicaba a priori, en el año de 1874 ya se respiraba en España el clima que traería consigo la reposición de los Borbones en el Trono y, con ello, la restauración de un catolicismo social que va a hacer posible

[7] *Ibíd*.
[8] LUQUE TERUEL, A. "Celebración y arte en la Semana Santa de Sevilla hasta mediados del siglo XIX", en VIDAL BERNABÉ, I. y CAÑESTRO DONOSO, A. *Arte y Semana Santa*, Ed. Monóvar, Hermandad del Cristo, 2014, pp. 179-213.
[9] GARCÍA LORCA, F. *Obras.* Madrid, Akal, 1994, Vol. 6, p. 445.

la reaparición común de las grandes procesiones religiosas fuera de los templos. De hecho, meses antes de que fuese proclamado como rey Alfonso XII, es posible apreciar el cambio de línea política que experimentaba el Ayuntamiento de Granada. Tanto es así, que el Consistorio Municipal consigue conformar una comisión civil y religiosa, con la que compromete a la aristocracia y a las autoridades a asumir la responsabilidad de organizar con la mayor pompa posible la Procesión del Santo Entierro de Cristo en la tarde del Viernes Santo 4 de abril. La comitiva partió desde la Iglesia de Santa Ana, nueva sede de la Parroquia de San Gil, a las 5 de la tarde, con las imágenes del Cristo Yacente en su urna de carey y la sublime dolorosa de la Soledad del Monasterio de Santa Paula[10]. (Fig. 2)

Fig. 2. *Salida de la Urna del Santo Entierro de la Iglesia de Santa Ana.* Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1909, DVD 1/Archivador 1. CD 1. Albaicín y Semana Santa/Semana Santa, imagen nº1.

[10] Archivo Histórico Municipal de Granada [AHMGr], *Salida de la Procesión del Santo Entierro*, 1875, Sig. C.00904.0010 (Servicios. Función Pública / Cultura), s.n.

Al año siguiente, las garantías de organización y seguridad para que pudiese salir a la calle la Procesión del Santo Entierro eran ya una competencia propia de la Comisión de Funciones Públicas del Ayuntamiento, cuyo dirigente era por entonces Ricardo Alfaro. En sesión de la Comisión de 22 de febrero, presidida por el alcalde Pablo Díaz Giménez, Marqués de Dílar, se nombra una junta directiva para la procesión, presidida por Francisco Bermúdez Cañas y se dispone por vez primera que

> *«se vista una Sección de Soldados Romanos en el número que el estado de los fondos lo permitan. Que se adorne lo mejor posible el Santo Sepulcro. Que se procure una imagen de San Juan para que vaya detrás de la Virgen de la Soledad. Que la invitación para el convite se haga profundamente, encareciendo a los concurrentes la asistencia en traje negro, encargando la dirección de la procesión a persona competente para evitar los cortes que tanto deslucen las procesiones»*[11].

Además, se establece una cuota de inscripción de 40 reales y se crean comisiones parroquiales formadas por los mismos aristócratas, para estimular la respuesta participativa de los párrocos y sus feligreses. La iniciativa debió tener tal acogida que, para aquel Viernes Santo de 1876, teniendo la cita lugar el 15 de abril, la organización de la procesión ya corría a cargo de una organización eclesiástica denominada *Asociación del Santo Entierro*, encabezada por el prestigioso teólogo Servando Arbolí Faraúdo. Quizás esta nueva iniciativa partió, dada la participación ciudadana, con el fin de contrarrestar un excesivo control civil de un acto que es en esencia principalmente religioso. No obstante, el Ayuntamiento continuaba prestando su apoyo incondicional al evento y se ordenó la asistencia obligatoria de los empleados de todas las oficinas municipales[12].

(Fig. 3) El desfile del Santo Entierro había adquirido la morfología que mantendrá en las próximas décadas. La efigie de *San Juan Evangelista* procedía del retablo mayor del Monasterio de Santa Isabel la Real y era trasladado al de Santa Paula en los días previos a la procesión. Desde allí, partía el Viernes Santo tras la *Soledad*, transcurriendo por calle Elvira hasta Plaza Nueva, para salir al encuentro de la Urna

[11] AHMGr, *Procesión del Santo Entierro*, 1876, Sig. C.00904.0039 (Servicios. Función Pública / Cultura), s.n.
[12] *Ibídem*.

del Entierro a las 5 de la tarde. En el año 1881, *El Defensor de Granada* daba testimonio de cómo «en muchos años atrás no ha salido el Santo Entierro de una manera tan brillante y esplendorosa»[13]. La pompa y el boato de esta procesión llegó hasta el extremo de que las religiosas de Santa Paula llegaron a vender propiedades para poder afrontar la confección de un nuevo manto para la *Soledad*, cuyo costo se elevó a 30.000 pesetas[14].

Fig. 3. *La Soledad de Santa Paula girando hacia la Real Chancillería; al fondo se divisa el San Juan de Santa Isabel la Real*. Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1909, DVD 1/Archivador 1. CD 1. Albaicín y Semana Santa/Semana Santa, imagen nº10.

Las imágenes procesionaban en las denominadas como "carrozas" y recorrían las principales calles del centro urbano, transitando por el interior de la Catedral, en un

[13] Archivo-Hemeroteca Casa de los Tiros [AHCT], *El defensor de Granada*, 17 de abril de 1881.
[14] *Ibídem*.

desfile que solía demorarse sobre unas cinco horas. Al cortejo se incorporaban una escolta romana, niños cantores, niñas portadoras de atributos pasionistas, plañideras, bandas de música, algunos penitentes de hábito negro en el tramo de la *Urna*, morados en el de la *Soledad* y blancos en el de *San Juan*. Por supuesto, el cortejo iba precedido por las andas de la *Vera Cruz* y de los sones lastimeros de las mismas tres chías que durante los días previos recorrían la ciudad solicitando donativos[15]. Por supuesto, completaban las filas todas las autoridades civiles y, normalmente, en representación del Arzobispo acudía el párroco de San Gil, todos los cuales daban por finalizada la procesión con un opíparo ágape[16].

Fig. 4. *Nazareno de la Hdad. del Santo Vía Crucis del Albaicín en la subida a la Ermita de San Miguel*. Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1911, DVD 3/Caja 2.31-34/Caja 33 (6x9cm), imagen nº2.

[15] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUDALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción.* Granada, Universidad, 2002, pp. 243-257.
[16] AHMGr, *Procesión del Santo Entierro*, 1876, Sig. C.00904.0039 (Servicios. Función Pública / Cultura), s.n.

(Fig. 4) En los años sucesivos, la Procesión del Santo Entierro se mantendría con esta morfología, al tiempo que emergían nuevas congregaciones populares dedicadas al culto religioso externo. Así, en 1881 el barrio del Albaicín organizaba su propia Procesión del Santo Entierro por iniciativa del párroco del Salvador. Dos años más tarde, nacía en el Realejo Alto la hermandad que recuperaba la veneración del *Señor de los Favores* y, al año siguiente, comenzaba a celebrarse el hoy tan popular rezo de la Coronilla de las Cinco Llagas en el Campo del Príncipe a las 3 de la tarde del Viernes Santo[17]. Bajo la advocación de *Cristo de la Expiración*, el Crucificado de José de Mora ya contaba con una renovada congregación por esas mismas fechas, así como la *Virgen de las Angustias* de la Alhambra celebraba sus solemnes fiestas en la ciudadela en torno al Día de la Raza[18].

APUNTES SOBRE LA HISTORIA DEL CENTRO ARTÍSTICO Y LITERARIO

El Centro Artístico y Literario (actualmente también con el título de Científico añadido) quizás fue la primera entidad local que tuvo la capacidad de comprender la potencial dimensión cultural de una vivencia esencialmente religiosa, como lo es la celebración externa de los misterios de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo. No podía ser de otra manera si, al momento de su fundación contaba entre sus filas con la ilustre visión liberal del adinerado comerciante Vicente Arteaga como presidente, del pintor y arqueólogo Manuel Gómez Moreno como vicepresidente, o de Agustín Caro Riaño como secretario. Junto con otros insignes miembros de la alta sociedad granadina del momento, todos ellos bajo la innegable influencia del literato Francisco de Paula Valladar y Serrano, quien desde 1883 regentaba la revista *La Alhambra*, convertida en el principal vehículo de difusión cultural y artística en la ciudad durante el cambio de siglo[19].

El Centro Artístico nacía en medio de todo el clima social descrito a priori, un 1 de febrero de 1885, con la aprobación de sus primeros estatutos, para celebrar su sesión

[17] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva*…, op. cit., pp. 243-257.
[18] AHMGr, *Fiestas. Semana Santa*, 1929, C.03008.0652 (Servicios. Función Pública / Cultura), s.n.
[19] MARTÍN ROBLES, J. M. "La vinculación entre arte-periodismo en el fin de siglo granadino. Pintores locales en la Alhambra (1898-1910)", *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, nº 33 (2002), pp. 157-168.

inaugural el 12 de abril siguiente, en su primitiva sede, ubicada en un local del primer piso del edificio número 20 de Plaza Nueva, donde hoy se levantan los Juzgados. En ese mismo entorno, tan sólo ocho días antes, se había celebrado, con toda la oficialidad y pompa que la caracterizaba, la tradicional Procesión del Santo Entierro que, al atardecer de cada decimonónico Viernes Santo, recorría las principales calles del centro de la ciudad. Aunque reducidas a las efigies presentes en las tres carrozas antedichas, las cualidades artísticas de aquella Semana Santa ya llamaban la atención de esta asociación intelectual destinada a convertirse en la memoria cultural de Granada desde el fomento de la Literatura y las Bellas Artes. Así, además de los directivos ya mencionados, componían la nómina inicial del Centro Artístico, entre otros, los nombres de los literatos Ángel Ganivet, Matías Méndez Bellido, Nicolás María López, y de los artistas Francisco Morales y González, Francisco Mariño Peñalver, José María Rodríguez Acosta o, quien era la auténtica alma de unión del colectivo, el médico, ensayista y pintor Valentín Barrecheguren[20].

La vida inicial en la sede del Centro Artístico fue altamente activa, donde las personalidades enunciadss desarrollaban tertulias, compartían ratos de lectura y de ocio, programaban excursiones o impartían clases de sus especialidades, además de dar vida al *Boletín del Centro Artístico*, que fuese una de las publicaciones culturales e intelectuales más relevantes de la Granada finisecular, cuyo inicio tendría lugar el 1 de octubre de 1886. Así también, se sucedían las exposiciones artísticas de resonancia, los sofisticados conciertos y la pronunciación de conferencias de gran prestigio, una actividad que fue especialmente intensa durante la etapa de mayor auge, entre los años 1889 y 1890, en que ostentó la presidencia el arabista Leopoldo Eguílaz[21].

En el año de 1893, el Centro Artístico cambiaba su domicilio a un local más amplio para sus necesidades en la plaza del Carmen. Empero, el 18 de agosto de ese mismo año fallecía Valentín Barrecheguren y comenzaron a suscitarse diversas tensiones internas que condujeron prontamente a la institución por un camino de declive, que se vería confirmado el 12 de agosto de 1898, cuando sus integrantes acordaban sentenciar su clausura temporal:

[20] S.n. "Secretaría del Centro", *Boletín del Centro Artístico*, nº 1 (1886), p. 7.
[21] Cfr. FERNÁNDEZ DE TOLEDO, T. *El Centro Artístico de Granada.* Granada, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad, 1989.

> *«la junta general de esta sociedad citó a sus socios para ultimar los acuerdos que habían de tomar para su temporal suspensión […] en el Hotel Siete Suelos […] celebraron un banquete con la asistencia de los socios siguientes: D. Manuel Gómez, don Rafael Latorre, don Diego Marín, don Isidoro Marín, don Sebastián Lustau, don M. Gómez Martínez, don Nicolás María López, don Modesto Cendolla, don José Moreno, don Luis Fernández de Córdoba, don Agustín Caro Riaño, don José Ruiz de Almodóvar y don Juan Fernández Cabezas»*[22].

En este estado de *impasse* quedaría el Centro Artístico y Literario hasta que, el 27 de enero de 1908, Francisco de Paula Valladar tomase las riendas de la dormida iniciativa y consiguiese reorganizar la institución, contando con una parte considerable de la plantilla anterior y, en pocos meses, logra concentrar una nómina de socios que casi duplicaba a la de la primera etapa, gracias al audaz aprovechamiento de los ecos de la convocatoria de la Exposición Hispano-Francesa de Zaragoza[23]. Ahora cuenta con el apoyo de las nuevas generaciones de artistas e intelectuales granadinos, entre los que se contaban el músico Ángel Barrios, los pintores Eugenio Gómez Mir y Luis Derqui, o el escritor Constantino Ruiz Carnero, junto a algunos veteranos ya conocidos de la primera generación, tales como Caro Riaño, Ruiz de Almodóvar o Gómez-Moreno. El solemne acto de reapertura tenía lugar en el salón de plenos del Ayuntamiento de Granada el 15 de marzo siguiente, con su instalación a los pocos meses en la nueva sede del número 27 de la calle Campillo Alto, pasando a los pocos años por distintas sedes hasta establecerse en el edificio del *Café Suizo* de Puerta Real, donde permanecería hasta 1936[24].

Es durante esta segunda etapa cuando el Centro Artístico, además de retomar, con alta participación, toda la actividad artística e intelectual de su primer periodo, realiza una más que notable apertura a la ciudad de Granada, con la promoción de numerosas iniciativas destinadas a la participación y beneficio social. Así, el 5 de enero de 1912, discurría por las principales vías del centro urbano la estimada como Cabalgata de Reyes más antigua, destinada a recoger y entregar regalos a los niños enfermos, lo cual poco tiene que ver con el más comercial desfile generalizado en

[22] AHCT, *La Publicidad,* 12 de agosto de 1898.
[23] JUAN GARCÍA, N. y ARRUGA SAHÚN, J. "La Exposición Hispano-Francesa de 1908", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar,* nº 90 (2003), pp. 115-220.
[24] Ver nota nº 21.

todo el país a partir de los años 50. Ese mismo año, el Centro Artístico instalaba la primera caseta de feria y recuperaba las carocas para las fiestas del Corpus Christi. (Fig. 5) También, un año antes, en febrero de 1911, era implantado por las mismas manos un primer desfile de Carnaval que partía desde el Hospital Real. No obstante, con anterioridad a la gestación de este tipo de festejos que han perdurado o no en el tiempo, al iniciar la primavera del año 1909, la iniciativa del Centro Artístico ampliaba aquella vetusta Procesión General del Santo Entierro al modo de un museo andante de los mayores tesoros artísticos de la Escuela Granadina de Escultura.

Fig. 5. *Carroza del Carnaval granadino saliendo del Hospital Real*. Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1911, DVD 4/Caja 2.29/Caja 29 (6x9cm), imagen nº2.

LA SEMANA SANTA DE GRANADA ENTRE 1909 Y 1935: PIEDAD POPULAR Y OCIO BURGUÉS

Ya en los inicios del siglo XX, para la Semana Santa del año 1901, surge un primer conato de cofradía en torno a la procesión oficial. En el Monasterio de Santa Paula parece haberse gestado una incipiente hermandad que en el Domingo de Ramos pretendía procesionar a la *Soledad* antecedida de un nuevo titular cristológico, el eccehomo que, procedente del mismo lugar, había sido puesto bajo la advocación de *Jesús ante los tribunales*[25]. Ello forzó a la Asociación del Santo Entierro a buscar una nueva dolorosa titular, que en este caso sería la hasta entonces venerada como Virgen de los Dolores, que tallase José de Mora en 1671 para el Oratorio de San Felipe Neri, y renombrada para la ocasión como *Soledad*[26]. Era imposible concebir otra advocación para acompañar a la Madre que marcha solitaria tras depositar al Hijo en el sepulcro. Sin embargo, la lluvia impidió su salida y, tras ser traslada al Jueves Santo, el arzobispo Moreno y Mazón decretó la suspensión de cualquier procesión, apoyándose para ello en el manifiesto ambiente de inseguridad civil[27].

Con semejante decisión, las procesiones de Semana Santa en Granada vuelven a quedar *in albis*, como en la etapa anterior a la Restauración. Habrá que esperar al año 1907, para que ya con el arzobispo Meseguer y Costa, vuelva a surgir una comisión organizadora de la Procesión del Santo Entierro, que recuperaría la estampa perdida hacía poco más de un lustro, aunque en esta ocasión decidirán contar con otra imagen de la *Soledad*, en este caso procedente del convento de capuchinas de San Antón[28]. Volvían a las calles de Granada las rancias estampas de un cortejo luctuoso acompañado por alegorías y personajes bíblicos vivientes, marchas fúnebres, cantos angelicales, saetas que brotaban desde el cautiverio y, por supuesto, los decimonónicos tramos de los cuerpos oficiales de civiles, militares y religiosos. (Fig. 6)

[25] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva*…, op. cit., pp. 259-260.
[26] *Ibídem*.
[27] *Ibíd*.
[28] *Ibíd*., p. 261.

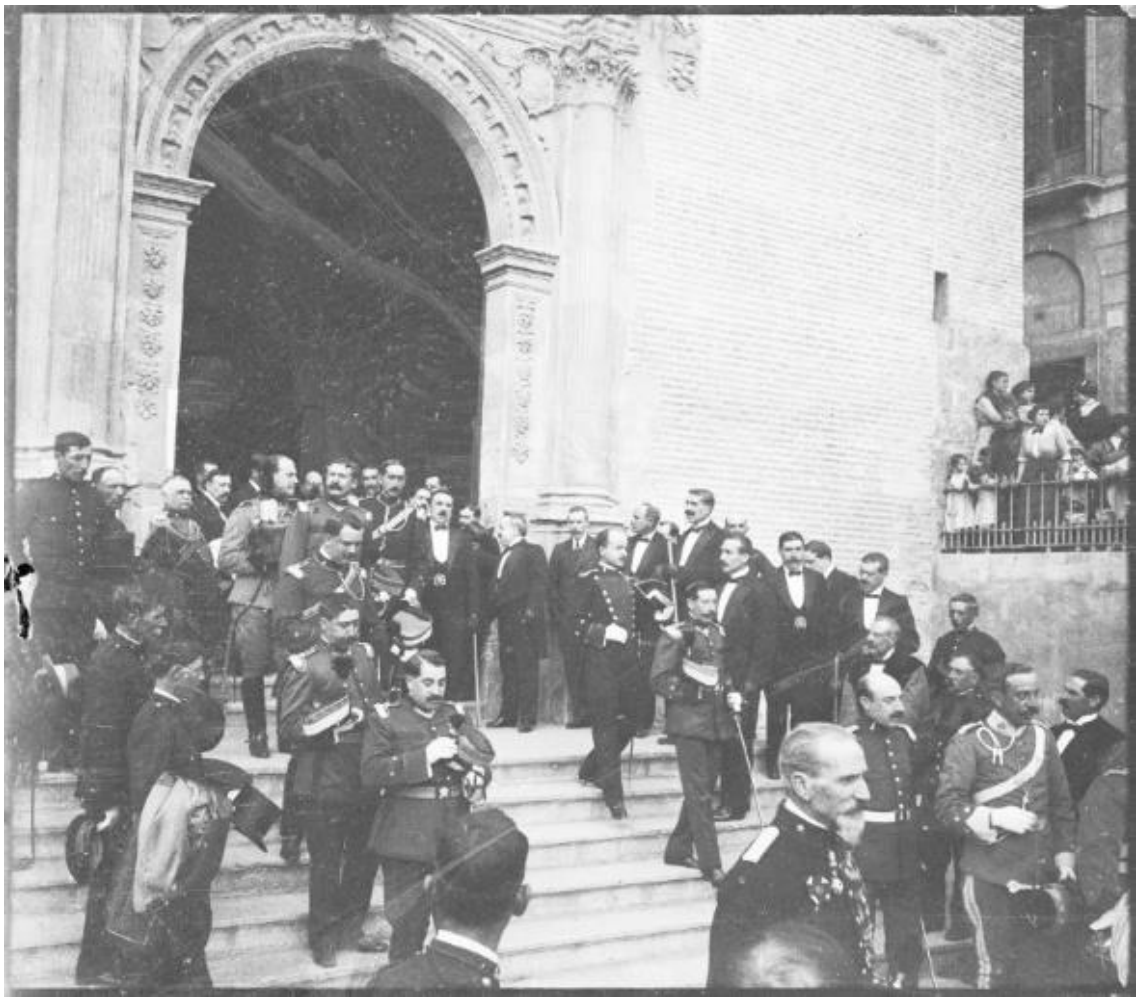


Fig. 6. *Autoridades civiles y militares saliendo de la Iglesia de Santa Ana*. Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1909, DVD 1/Archivador 1. CD 1. Albaicín y Semana Santa/Semana Santa, imagen nº2.

Con todo, el terrorismo continuaba siendo una lacra presente en la sociedad española, ya inmersa en el giro conservador del segundo gobierno de Antonio Maura. Sin embargo, parece respirarse un clima de cansancio en torno al estancamiento que provocaban el miedo político y económico, frente al cual surge una burguesía dispuesta a funcionar dentro de la normalidad y a recuperar el fomento de la actividad cultural. Ello es lo que hace que, a partir de febrero de 1909, algunos miembros del Centro Artístico, con la bendición de Valladar y presididos por la piadosa iniciativa del acaudalado comerciante Victoriano Montealegre, se hagan cargo de gestionar la Comisión del Santo Entierro. Con el fin de ganar apoyos sobrados para esta empresa, nombran presidente de honor de la comisión al banquero

Manuel Rodríguez Acosta y consiguen despertar el entusiasmo de Félix Peral Gámez, párroco de San Gil[29].

La idea era bien precisa: crear en Granada una Semana Santa que se mirase en aquellas otras de Castilla, Cuya procesión del Santo Entierro, sin perder el rango de oficialidad, sacaba de los templos sus principales tesoros artísticos, para crear un desfile en que estuviesen representadas, en la medida de lo posible, las estaciones del Viacrucis, más el misterio irrenunciable de la soledad de María. Concretamente, a los tres pasos tradicionales de la *Urna de San Gil*, la *Soledad de Santa Paula* y el *San Juan de Santa Isabel*, fue posible sumarles otros cuatro: el *Eccehomo de la Humildad de Santa Paula* que hacía ocho años intentó aquella frustrada salida, el *Crucificado de José de Mora*, la *Oración en el Huerto de San Antón*, más las parcas andas con la *Vera Cruz* que abría el cortejo[30]. En 1910, desaparecen el *Huerto* y el *Eccehomo de la Humildad*, pero salen a la calle *Jesús del Prendimiento de la Magdalena*, el *Señor de la Columna de San Cecilio*, el *Nazareno de San Antón*, la *Virgen de las Angustias de la Alhambra*, y hasta el poco procesionable *Santo Entierro del Museo de Bellas Artes*, que hubo de ser dispuesto sobre un armón de artillería para esta novedosa finalidad. En 1911, vuelve a incorporarse la *Oración en el Huerto de San Antón* y el paso del *Entierro* es sustituido por el misterio viviente que preside el *Señor de la Sábana de Santa Paula*, por iniciativa de dos miembros del Centro Artístico, Nicolás Prados y Francisco Vergara. En 1913, *Santa María de la Alhambra* es sustituida por la *Virgen de las Angustias de San Andrés*, más cercana en su estética a aquella otra de la Patrona de la ciudad[31]. Y con esta morfología se mantendría en los años inmediatos. (Fig. 7)

El cronista local Julio Belza, cuenta cómo en su niñez asistía atónito a la contemplación del curioso cortejo desde un balcón de la calle Reyes Católicos:

> *«Abría, marcha, como decía siempre la prensa local, cuatro números y un cabo de la Guardia Municipal montada, que era toda la caballería soportable para el erario de la ciudad, cuyos équites no muy duchos por cierto en castrenses reglamentos y con olvido de la solemnidad del día, llevaban desenvainados sus relucientes sables vírgenes de todo cruce con enemigos aceros.*

[29] AHMGr, *Fiestas Religiosas. Solicitud de ayuda para la procesión del Sto. Entierro*, 1909, Sig. C.02110 (Servicios. Función Pública / Cultura), s.n.
[30] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva*…, op. cit., pp. 263-266.
[31] *Ibídem*.

Tras la cruz alzada y ciriales enarbolados por sacristán y monaguillos muy puestos de roquete […] comenzaba aquella larguísima sucesión de pasos sin más trono que unas andas, cuyo modesto armazón se cubría con faldones de percalina, ocultando de paso a los ganapanes portadores del misterio.

Escoltando los pasos, en nutridas filas, unos hombres cirio en mano, vistiendo toscas túnicas negras o blancas […] No faltaban bandas de música para interpretar las consabidas marchas fúnebres, como no faltaban sobrepellices y capas pluviales del clero, ni los chaqués de las autoridades, ni los uniformes de las comisiones militares y, por supuesto, la escolta de una compañía del regimiento de Córdoba […]»[32].

Fig. 7. *La Virgen de las Angustias de San Andrés a su paso por la Gran Vía; al fondo, de nuevo el San Juan de Santa Isabel la Real*. Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1909, DVD 1/Archivador 1. CD 1. Albaicín y Semana Santa/Semana Santa, imagen nº8.

[32] BELZA Y RUIZ DE LA FUENTE, J. *Miserere. Historia de la Cofradía del Silencio.* Granada, TAT, 1990, p. 34.

Precisamente a esta Semana Santa que testimonia Julio Belza es a la que responde la paternidad del Centro Artístico. Gracias a su actividad, en 1909 fue posible recaudar entre socios y comerciantes la nada despreciable cantidad de 3.887 pesetas, con las que se pudo confeccionar los austeros tres nuevos pasos que se añadieron al cortejo. (Fig. 8) El del *Crucificado de San José*, por ejemplo, tuvo un costo de 350 pesetas, y ello que su configuración era de lo más simple[33]. De aquel presupuesto, salieron las túnicas de los penitentes, los puntuales exornos florales, las bandas de música, el acostumbrado ágape para las autoridades y, por supuesto, la gratificación necesaria para que un buen puñado de hombres se prestasen a empujar los pasos o a vestir la túnica nazarena.

Fig. 8. *El Cristo de la Expiración de San José sobre su carroza en la Plaza de Santa Ana*. Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1909, DVD 1/Archivador 1. CD 1. Albaicín y Semana Santa/Semana Santa, imagen nº5.

[33] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva*…, op. cit., p. 268.

Granada poseía ya lo que, a posteriori se ha denominado como procesión general, viacrucis magno o Santo Entierro antológico, en cualquier caso, a la manera de Castilla. Eso sí, parece que el elemento piadoso era algo que no podía faltar pero que, a un mismo tiempo, se hacía accesorio para los organizadores. No era necesario disponer grupos escultóricos para crear misterios de los presentes en cualquier Semana Santa de envergadura en España. Lo que más interesaba era exhibir una suerte de exposición andante de la Escuela de Escultura Granadina:

> *«[…] allá por 1909, el Centro Artístico decide organizar nuevamente el Santo Entierro y, claro es, que de acuerdo con los fines primordiales de la Sociedad, no es precisamente el deseo de mover a la piedad de las gentes quien motiva tal organización, se debía tratar más bien de exhibir unas valiosas esculturas y mostrar a propios y extraños —como si de un museo en movimiento se tratara— el tesoro imaginero encerrado en la penumbra de los templos y sacado ahora a plena luz del día […] Naturalmente, la Iglesia no lo consideraría así, estimándolo por el contrario, como un acto litúrgico muy útil para enfervorizar al pueblo creyente y en consecuencia ni regateó el permiso ni dejó de prestar toda la colaboración y facilidades que el Centro Artístico precisara»*[34].

Con todo, los pasos eran simples soportes cubiertos con pobres telas donde mostrar la imagen en solitario. Para el *Crucificado de San José*, el Centro Artístico costea también una gran cruz de madera, lisa, sin más adorno sobre ella que la efigie del Cristo exánime. Además, en lo que respecta al interés artístico de los organizadores, por encima del piadoso, existe una preocupación por la conservación de las tallas, puesto que, pese a que en 1909 las imágenes tuvieron que soportar un intenso aguacero, para 1916 ya consta una suspensión de la procesión por existir riesgo de lluvia y peligrar la integridad de las meritosas tallas[35]. El adorno, de acuerdo con aquel gusto del momento que huía del exceso ornamental, prescinde de todo barroquismo decorativo para las "carrozas".

En cuanto atañe a la burguesía local, al más semejante modo en que Clarín retrata en *La Regenta*[36], ésta se agolpaba en los balcones del nuevo entramado urbano con cierta trivialidad, para contemplar el paso de la comitiva y el comportamiento de las

[34] BELZA y RUIZ DE LA FUENTE, J. *Miserere*…, op. cit., p. 33.
[35] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva*…, op. cit., p. 262.
[36] ALAS CLARÍN, L. *La Regenta.* Madrid, EDAF, 1999, pp. 891-893.

clases más humildes. Este Santo Entierro ya no se presentaba tan resguardado como el de fines del siglo XIX, sino que ahora transitaba por la amplitud de la Gran Vía y los tramos existentes de embovedado del Darro. Era una estampa de otros tiempos puesta en marcha para entretenimiento de la burguesía, que a un tiempo se burlaba de los comportamientos poco decorosos de los nazarenos. De éstos, decía Julio Belza que «no eran penitentes y sí mercenarios pagados con un duro, cuya conducta durante la procesión dejaba mucho que desear, ausentándose de las hileras para beber al paso en las tabernas, gastándose bromas entre risotadas y palabrotas»[37]. (Fig. 9)

Fig. 9. *Aguador repartiendo agua entre el bullicio de la Plaza de Santa Ana; al fondo a la derecha, se distingue el Cristo de la Expiración de San José.* Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1909, DVD 2/Archivador 3. CD 2. Varias, imagen nº14b.

[37] BELZA y RUIZ DE LA FUENTE, J. *Miserere*…, op. cit., p. 34.

Todo parece apuntar a que los años de esplendor de esta forma de celebrar la ciudad el Viernes Santo tuvo su auge entre 1909 y 1915, dado que en los años subsiguientes parece que la recaudación no consiguió alcanzar las 2.000 pesetas, por lo que los medios se veían reducidos[38]. García Lorca así lo testimoniaba al narrar cómo cuando era niño sólo pudo salir en algunas ocasiones en esta procesión, dado que «los ricos granadinos no siempre querían dar su dinero para este desfile»[39]. Por tanto, la organización de la Procesión del Santo Entierro ya duraría tan sólo lo que la piadosa paciencia de las congregaciones católicas se demorase en organizar las que serían las primeras cofradías de penitencia de la Granada contemporánea. De hecho, las crónicas de aquel momento, hacen hincapié en el acendrado fervor que revestían los traslados de las imágenes hasta Santa Ana en los días previos, y el contraste poco edificante con que se ponían en la calle para la procesión general.

(Fig. 10) Así, en 1917, dentro de la particularidad que revestían las celebraciones de Semana Santa en el Albaicín, surge la Cofradía del Santo Viacrucis en la Parroquia de San Juan de los Reyes[40], mientras que desde San Andrés comienza a salir el Domingo de Ramos una concurrida Procesión de las Palmas[41]. En 1918, la Adoración Nocturna toma el relevo para la tarde del Viernes Santo, ya como *Hermandad del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo*, presidida por Félix Peralta[42], eso sí, sin renunciar a la participación de los cuerpos oficiales y rescatando la olvidada estampa de la escuadra de romanos:

> *«En una casa de la calle de la Colcha, que es la calle donde venden los ataúdes y las coronas de la gente pobre, se reunían los "soldaos" romanos para ensayar. […] Eran gente alquilada: mozos de cuerda, betuneros, enfermos recién salidos del hospital que van a ganarse un duro. Llevaban unas barbas rojas de Schopenhauer, de gatos inflamados, de catedráticos feroces. El capitán era el técnico de marcialidad y les enseñaba a marcar el ritmo, que era así: "porón..., ¡chas!", y daban un golpe en el suelo con las lanzas, de un efecto cómico delicioso»*[43].

[38] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva…*, op. cit., pp. 268-271.
[39] GARCÍA LORCA, F. *Obras.* Madrid, Akal, 1994, Vol. 6, p. 445.
[40] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva…*, op. cit., pp. 273-280.
[41] *Ibídem*, pp. 281-285.
[42] AHMGr, *Comunicación e invitación de la Hdad. del Sto. Entierro de Ntro. Sr. Jesucristo a la procesión del Cristo el Viernes Santo (Semana Santa)*, 1918, Sig. C.02201 (Servicios. Función Pública / Cultura), s.n.
[43] GARCÍA LORCA, F. *Obras.* Op. cit., p. 445.

Fig. 10. *Cabeza de la Hdad. del Santo Vía Crucis del Albaicín llegando a la Ermita de San Miguel*. Foto: Instituto Gómez-Moreno, Fondo Martínez Riobóo, 1911, DVD 3/Caja 2.31-34/Caja 33 (6x9cm), imagen nº2.

En 1922, la *Soledad de Santa Paula*, comenzó a procesionar con *San Juan* por su barrio del Boquerón con independencia de hacerlo también en la procesión general, a la que se sumaba al año siguiente la Cofradía del Viacrucis para ayudar a dignificar el acompañamiento y el porte de las imágenes[44]. A partir de 1925, el *Crucificado de San José* ya sólo saldría a la calle como único titular de la recién fundada Cofradía del Silencio[45] y, a ésta, se sumarían pronto nuevas fundaciones que podrían fin al modelo de procesión general castellano, para aproximar la Semana Santa granadina al formato de las estaciones de penitencia diarias de Andalucía Occidental, de lo cual acabaría abominando García Lorca:

[44] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Historia viva*…, op. cit., p. 271.
[45] BELZA y RUIZ DE LA FUENTe, J. *Miserere*…, op. cit., pp. 36-37.

> *«Yo pediría a mis paisanos que restauraran aquella Semana Santa vieja, y escondieran por buen gusto ese horripilante paso de la Santa Cena y no profanaran la Alhambra, que no es ni será jamás cristiana, con tatachín de procesiones, donde lo que creen buen gusto es cursilería, y que sólo sirven para que la muchedumbre quiebre laureles, pise violetas y se orinen a cientos sobre los ilustres muros de la poesía»*[46].

Fig. 11. *Cartel de Semana Santa de 1935, diseñado por el almeriense Miguel Salmerón Pellón*. Foto: Centro Artístico, Literario y Científico.

(Fig. 11) Con todo, la participación del Centro Artístico como entidad potenciadora de la dimensión cultural de la Semana Santa en Granada volvería a ponerse de

[46] García Lorca, F. *Obras.* Op. cit., p. 445.

manifiesto justo a las puertas de la llegada de la II República. En el año 1931, bajo la presidencia de don Francisco Gómez Román, se convocan las bases del primer concurso para la creación de un cartel artístico anunciador de la Semana Santa, con un premio único de 250 pts., del que sale ganador el ilustrador Curt Volker. Sin embargo, a causa de la situación política y las próximas suspensiones de las salidas procesionales, el concurso no volverá a tener lugar, bajo las mismas bases, hasta 1935, año en que resulta ganador el almeriense Miguel Salmerón Pellón. Y, desde ese año, hasta 1940 y 1941, siempre mostrando escenas propias del casticismo cofrade granadino a seis tintas[47]. A partir de 1942, se hace cargo del concurso la Federación de Cofradías, que había sido fundada en 1927, y con ello se pierde la vinculación directa de esa insigne institución cultural granadina que es el Centro Artístico, cuyo papel para prender la mecha de la institución actual de numerosas tradiciones, no sólo de la Semana Santa, ha resultado crucial y no se encuentra suficientemente reconocido.

CONCLUSIONES

No son pocas las críticas contemporáneas que, desde dentro del sector de las cofradías, claman contra la consideración de la Semana Santa actual como un hecho cultural, incluso muy por encima de su vertiente religiosa. Aún sin entrar a considerar la carga devocional de quienes la hacen posible, resulta innegable que la Semana Santa se confecciona gracias a una concatenación de factores internos y externos que miran ante todo al hecho artístico-cultural que supone, especialmente en lo que se refiere a las partidas económicas de las subvenciones que se le ofrecen y a la atracción que se despierta entre el público en general.

Así pues, a lo largo de estas páginas, ha podido dilucidarse cómo ya a finales del siglo XIX, esta conmemoración externa de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo, poco o nada tenía que ver con la intensidad piadosa de las procesiones del periodo contrarreformista precedente. Antes bien, pasaban a constituirse como un elemento de visibilidad política con que se trataba de manifestar ante el pueblo el cese de las

[47] AHMGr, *Concurso para el cartel anunciador de la Semana Santa*, 1935, Sig. CA.C.041.007. (Servicios. Función Pública / Cultura), s.n.

inestabilidades que habían traído consigo las reformas de las políticas liberales. Por tanto, la Semana Santa, entendida no en una dimensión litúrgica, sino en la celebración de la pompa de sus procesiones, se constituía como un signo de un modelo de Estado en que la Iglesia y el Ejército se daban la mano en lo que a ordenación social se refiere.

Empero, la mayor industrialización del país en los albores del siglo XX, traería consigo la generalización de una burguesía, nutrida de intelectuales, que se aproximaba a las viejas tradiciones con un punto de vista diferente. Y en este contexto apareció el Centro Artístico y Literario de Granada, asumiendo las riendas de una anquilosada Procesión General del Santo Entierro, que ahora pasaba a ser una exhibición de las joyas de la imaginería granadina, entre los gestos de participación más o menos acertados de las clases más humildes. Los testimonios de la época han transmitido que no se trataba de un acto devocional, sino que, ante todo, seguía siendo esa procesión oficial decimonónica en que se exhibía lo más pingüe de las autoridades locales, con un incremento de su valor cultural, en el que se encuentra igualmente un relativo intento por generar una sensibilidad común en torno al por entonces tan denostado patrimonio de los templos granadinos.

El Centro Artístico y Literario costeó y diseñó la Semana Santa contemporánea de Granada, convirtiéndola por algo más de una década en un ensayo que se miraba en otras formas de entender la Semana Santa, por lo que se incorporan representaciones atípicas, como el paso viviente del *Entierro de Cristo* que aún perdura hasta nuestros días, pero huyendo de cualquier barroquismo a excepción del ya contenido en las imágenes. Con todo, gracias a esta labor, quedaban sentadas las bases para el inicio de esa misma Semana Santa centenaria que ha ido creciendo, prosperando y consolidándose en las últimas décadas.

LA CONFORMACIÓN DE UNA ICONOGRAFÍA DEVOCIONAL: EN TORNO A JESÚS CAÍDO Y LA ORDEN DEL CARMELO

José Policarpo Cruz Cabrera

Compendio histórico-artístico sobre Semana Santa: Ritos, tradiciones y devociones

María del Amor Rodríguez Miranda, Isaac Palomino Ruiz y José Antonio Díaz Gómez (Coords.)

ISBN: 978-84-697-6703-0

Depósito Legal: CO 2340-2017

Pp.: 52-79

INTRODUCCIÓN

Ya en 1971, en un excelente artículo publicado en Archivo Español de Arte, el profesor Orozco Díaz[1] sugirió la notabilísima contribución de los escultores barrocos granadinos al tema iconográfico de Jesús de la Caída, como parte de un trabajo, finalmente no culminado, dedicado a la temática más amplia del Nazareno, y que esbozó a partir de la figura señera de Pablo de Rojas[2], cuya producción fue clave en el tránsito entre el idealismo renacentista y el naturalismo barroco[3].

Las propuestas de Pablo de Rojas sobre la iconografía del Nazareno, con continuidad en su discípulo Bernabé de Gaviria[4], no recogen la variante de Jesús Nazareno en sus Tres Caídas, mucho menos contemplativa y más apta, en sus connotaciones dramáticas, para explotar la sensibilidad emocional barroca. Por ello habrá que esperar algunas décadas para encontrar la primera versión granadina del tema, ofrecida por la actual imagen titular de la cofradía de *Jesús de las Tres Caídas*, que recibe culto en el convento de Santa Isabel la Real. Dicha efigie había pertenecido históricamente a otra hermandad homónima, que integraba al gremio de cocheros y que hacia 1680 radicaba en el extinguido convento de San Francisco Casa Grande[5]. Es ésta una pieza anónima de vestir, de calidad desigual y carácter devocional.

En el ámbito malagueño esta iconografía ya está patente con anterioridad, según se deduce de la existencia de la hermandad de *Jesús de los Pasos del Monte Calvario*,

---

[1] OROZCO DÍAZ, E. "Unas obras desconocidas de Risueño y de Mora desconocidas", *Archivo Español de Arte*, nº 175 (1971), pp. 233-257. El profesor Orozco añadió a su trabajo el expresivo subtítulo de "datos y comentarios para el estudio de un tema olvidado de la imaginería granadina", consciente del escaso desarrollo en la historiografía local por entonces de los estudios de cariz iconográfico.

[2] OROZCO DÍAZ, E. "La estética de Montañés y su formación granadina. Propósito y conclusión", en *Martínez Montañés y la escultura andaluza de su tiempo*. Madrid, Dirección General de Bellas Artes, 1972, p. 157. En esta obra alude a tres nazarenos de Pablo de Rojas que considera inicio de la temática en la escultura granadina: basílica de Nuestra Señora de las Angustias de Granada, iglesia parroquial de Huétor-Vega (Granada) e iglesia de San Francisco de Priego de Córdoba (Córdoba).

[3] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. "Pablo de Rojas, encrucijada de las escuelas andaluzas", en GILA MEDINA, L. (coord.). *La escultura del primer naturalismo en Andalucía e Hispanoamérica* (1580-1625). Madrid, Arco Libros, 2010, pp. 137-174. El autor realiza una aguda reflexión sobre las obras anteriormente citadas, analizando su relación con propuestas quinientistas tan notables como el relieve del mismo tema en el retablo mayor de la Capilla Real, de Felipe Bigarny, y la pintura de Juan Ramírez en la iglesia parroquial de San José.

[4] PEREGRINA PALOMARES, M. "El contrato de hechura de un Nazareno de Bernabé de Gaviria para Motril", *Cuadernos de Arte*, nº 31 (2000), pp. 87-93. Se trata de una efigie sólo conocida por fotografías, pues se perdió durante los sucesos de la Guerra Civil.

[5] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Imágenes elocuentes. Estudios sobre patrimonio escultórico*. Granada, Atrio, 2009, p. 109.

fundada en el convento de la Victoria de dicha ciudad a lo largo del siglo XVI, y que contó con una imagen procesional de principios de la centuria siguiente, atribuida al escultor José Micael Alfaro, que, por desgracia, se perdió durante las revueltas de 1931[6]. Y, en lo referente al área sevillana, también cabe mencionar dos obras procesionales: la primera, el *Señor de las Tres Caídas*, titular cristífero de la hermandad de la *Esperanza de Triana*, procedente del convento hispalense de las Mínimas: es obra de autor anónimo, hacia 1607, desechada la atribución antigua a Marcos Cabrera, aunque su aspecto actual parece deber mucho a una restauración realizada a finales del siglo XVIII, quizás por Juan de Astorga[7]. La segunda, la efigie realizada por Pedro Nieto en 1632 para la hermandad de las *Tres Caídas*, que entonces se mudó desde su templo fundacional en San Benito a la iglesia de San Roque; esta institución después se trasladaría a Santiago y finalmente a San Isidoro, donde hoy sigue establecida, y para la que en 1669 realizó el imaginero Alonso Martínez la actual imagen titular[8].

Sin embargo, no será sino bien mediado el siglo XVII cuando esta iconografía, poco afín a las manifestaciones procesionales y devocionales de la época, experimente un gran desarrollo, fundamentalmente ligado a los talleres escultóricos granadinos, aunque paradójicamente, ninguna de las diferentes versiones que se hicieron se conserva en dicha ciudad. En sus últimas décadas se produce la conjunción de dos factores esenciales, uno artístico y otro religioso. Por un lado, la madurez creativa del escultor José de Mora y Ginarte (1642-1724), tras su contacto con Alonso Cano y especialmente a su vuelta de Madrid como escultor de Su Majestad, no sólo imbuido de una justa aureola de prestigio, sino también conocedor de propuestas plásticas y pictóricas que, como veremos seguidamente, pudieron influir en la conformación del tipo iconográfico de Jesús Caído[9]; por otro lado, las necesidades

[6] CLAVIJO GARCÍA, A. *La Semana Santa malagueña en su iconografía desaparecida*. Málaga, Arguval, 1987, pp. 203-207. En 1939 el imaginero Pío Mollar talló una nueva efigie, que fue procesionada hasta 1977, año en que fue sustituida por la actual efigie titular de la hermandad, realizada por Antonio Eslava.

[7] Noticias extractadas de la página web de la hermandad: http://www.esperanza-de-triana.es/212_stmo-cristo.html [consultada en marzo de 2017].

[8] La hermandad agrupaba, como en el caso granadino, al gremio de los cocheros. Véase su página web: http://trescaidas.org/imagenes-titulares/ [consultada en marzo de 2017]. La efigie de Pedro Nieto, más propiamente un Cristo arrodillado que caído, se conserva en el oratorio de la casa de hermandad, sita en la calle Augusto Plasencia nº 3.

[9] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *José de Mora*. Granada, Comares, 2000, pp. 42-89. Debe resaltarse la dilatada presencia de este escultor en la Corte. Llegó a Madrid en 1666, trabando contacto con el también discípulo de Cano, Sebastián de Herrera Barnuevo. En 1671 tallaba en Granada la

de identificación del Carmelo Descalzo con un prototipo cristífero vinculado a la Orden, pero diferente de las propuestas devocionales de otras instituciones del clero regular.

Fig. 1. *Santísimo Cristo de las Tres Caídas*. Anónimo sevillano, hacia 1607. Capilla de los Marineros de Triana, Sevilla. Foto: http://www.esperanza-de-triana.es/212_stmo-cristo.html.

célebre Virgen de la Soledad, de la iglesia de Santa Ana (Cruz, 2010: 131-147), pero a finales de 1672 recibe el título de escultor de S.M. A partir de entonces residió en la Corte, con intermitentes estadías granadinas (en 1683 talla el afamado Cristo de la Misericordia, hoy en la parroquial de San José), hasta que en 1679 volvió definitivamente a la ciudad de la Alhambra.

Así parece deducirse de la presencia de varias efigies dedicadas a Jesús de la Caída en el área de Andalucía Oriental, todas ellas con imágenes surgidas, si no de la mano de mismo artífice, sí del entorno de los talleres de los hermanos José y Diego de Mora[10]: así sucede en Málaga, Antequera, Úbeda y Baeza, ciudades a las que habría que añadir, con la intervención de otros artistas no ligados a los talleres granadinos, las imágenes de Córdoba y Sevilla.

EL CARMELO DESCALZO Y JESÚS NAZARENO, A PARTIR DEL *DIÁLOGO DE SEGOVIA* DE SAN JUAN DE LA CRUZ

La imagen de Jesús como portador del madero había formado parte de las visiones místicas de San Juan de Ávila, San Ignacio y San Juan de la Cruz. En concreto, este último santo experimentó en 1588 una milagrosa conversación con una efigie de Jesús que se hallaba en el claustro del convento carmelitano de Segovia, tras haberlo mudado a la nave de la iglesia; relato que el propio Juan habría narrado a su hermano Francisco de Yepes en estos términos:

> *Después de tenerle en la Iglesia puesto lo más decentemente que yo pude, estando un día en oración delante de él, me dijo: ´Fray Juan, pídeme lo que quisieres, que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho.´ Yo le dije: "Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos, y que sea yo menospreciado y tenido en poco*[11].

Tal suceso recogido por los biógrafos de San Juan de la Cruz dio lugar a dos versiones diferentes. La más aceptada es que se trataba de un cuadro al óleo sobre cuero, aún hoy conservado en el cenobio segoviano, que se ha querido adscribir a los talleres de

[10] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. "La Pasión según Andalucía", en FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.). *Artes y artesanías de la Semana Santa Andaluza*. Sevilla, Tartessos, 2006, Vol. 2, pp. 152-203 (177). Tal y como narra el autor, "los carmelitas andaluces instigaron un curioso fenómeno de mímesis iconográfica que multiplicó las efigies del Caído en sus establecimientos, las cuales se convertirían, en muchos casos, en titulares de hermandades penitenciales una vez exclaustrados o desamortizados aquéllos.

[11] NORBERT, M. "El cuadro del Cristo de Segovia y la mirada de San Juan de la Cruz: arte gótico español y temperamento prebarroco", *Cyber Humanitatis*, nº 39 (2006). En línea: http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCH/article/viewArticle/5873/5741#_ftnref5. [consultado el 22 de noviembre de 2016].

Pedro Berruguete[12], pero que más probablemente sea una obra anónima posterior, de finales del siglo XVI, y que representa a Jesús Nazareno con la cruz a cuestas, de perfil y de medio cuerpo. Esta versión tomó forma a través de un grabado de Diego de Astor, que acompañó a la edición príncipe de las obras del santo (Alcalá de Henares, 1618), y que derivó en diversas réplicas pictóricas[13], como la de Francisco Martínez, en el santuario de la Virgen del Carmen de Medina del Campo (h. 1625), Cristóbal de Villalpando en las carmelitas de México y Juan Tinoco para la catedral de Puebla (segunda mitad del siglo XVIII)[14].

Por otro lado, las primeras versiones manuscritas de la vida de San Juan de la Cruz, que recogen la declaración de Francisco de Yepes, vincularon aquella visión extática con una talla de Jesús Crucificado. Ello tuvo también su reflejo en el arte, a partir de la estampa grabada por Peeter de Iode para la impresión de la biografía del santo en Bruselas en 1628, reflejada en un cuadro de los carmelitas de Valladolid, y que vendría a ser una fusión entre el *Diálogo de Segovia* y la *Vera Efigies* del santo que grabara en 1591 Antoine Wierix[15].

Sea como fuere, la versión del *Diálogo de Segovia* mantenido con el Nazareno tuvo especial arraigo entre los padres carmelitas andaluces, lo que podría haber motivado la elección de un motivo iconográfico singular, sancionado por la extensión popular del rezo del *Via Crucis* y diferenciado de otras revelaciones místicas similares, como la visión de San Ignacio en la Storta, en 1537, ante Jesús Nazareno. De esta forma, los jesuitas habrían fomentado más la imagen de Jesús Nazareno, de pie, recorriendo

---

[12] FLORISOONE, M. *Esthétique et Mystique d´après Sainte Thérèse d´Avila et Saint Jean de la Croix*. París, Éditions du Seuil, 1956, p. 129.

[13] MORENO CUADRO, F. "El Nazareno y el grabado carmelitano", en ARANDA DONCEL, J. (Coord.). A*ctas del Congreso Internacional Cristóbal de Santa Catalina y las cofradías de Jesús Nazareno*. Mérida, 1991, Vol. II, pp. 775-800. PALACIOS BAÑUELO, L.; MORENO CUADRO, F. *San Juan de la Cruz en el grabado*. Bilbao, Bizcaia Kutxa, 1991. Una variante al Nazareno de medio cuerpo es una estampa de José de Ahumada, de 1715, que muestra al santo frente a una efigie de Jesús de cuerpo entero, sostenida por querubines. Por su parte, en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes se puede observar un grabado del siglo XVII que muestra a San Juan de la Cruz ante Jesús Caído, ofrecido por el profesor de la Universidad de Salamanca Vicente Bécares Botas: http://www.cervantesvirtual.com/portales/san_juan_de_la_cruz/imagenes_retratos/. [consultado en marzo de 2017].

[14] Este último lienzo desarrolla la escena al aire libre, en lugar de en la nave de la iglesia, siguiendo una estampa atribuida a Cornelis Galle I.

[15] En las primeras versiones manuscritas de la Vida de San Juan de la Cruz el relato de la visión de Segovia figuraba así: *"Teníamos un crucifijo en el convento y estando yo un día delante de Él, parecióme estaría más decentemente en la iglesia, y con deseo de que no sólo los religiosos le reverenciasen, sino también los de fuera, hícelo como me había parecido"*. Los biógrafos del santo trocaron esta efigie por un cuadro de Jesús Nazareno.

la Vía Sacra, lo que también hicieron los carmelitas a finales del siglo XVI, al promover la fundación de hermandades pasionistas bajo el título de *Jesús Nazareno y la Cruz de Santa Elena*[16]. Sin embargo, quizá ante la proliferación de hermandades de Jesús Nazareno a lo largo del siglo XVII, los mismos padres del Carmelo habrían optado por singularizar el tema más específico de Jesús Nazareno Caído, que invitaba más expresamente a ayudar a Cristo y compartir con él el peso de la cruz[17].

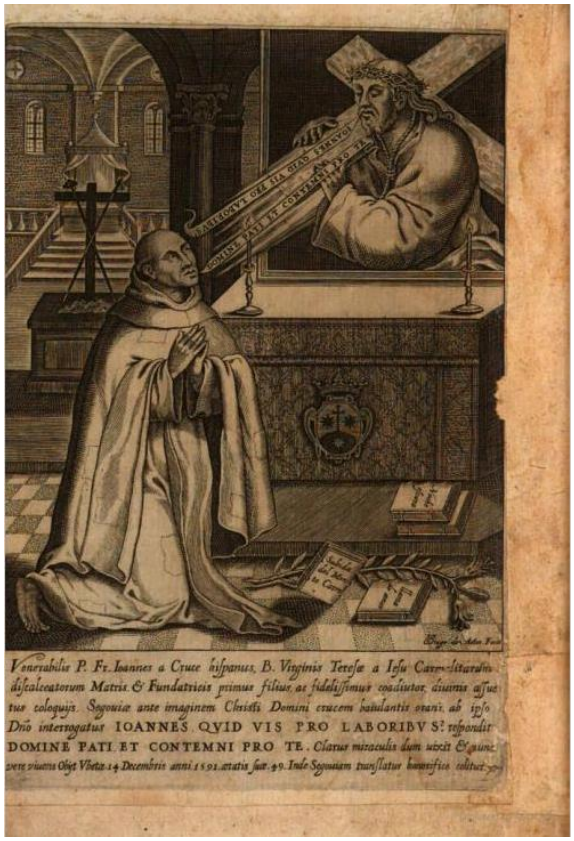

Venerabilis P. Fr. Ioannes a Cruce hispanus, B. Virginis Teresiæ a Iesu Carmelitarum
discalceatorum Matris & Fundatricis primus filius, ac fidelissimus coadiutor, assumus assu-
tus colloquijs. Segoviæ ante imaginem Christi Domini crucem baiulantis orauit, ab ipso
Dño interrogatus IOANNES QVID VIS PRO LABORIBVS? respondit
DOMINE PATI ET CONTEMNI PRO TE. Clarus miraculis dum uixit & quinc
uere uiuens Obijt Vbeta 14 Decembris anni 1591. ætatis suæ 49. Inde Segoviam translatus honorifice colitur.

Fig. 2. *Visión de Segovia*. Diego de Astor. *Obras del venerable y místico doctor fray Juan de la Cruz*. Alcalá de Henares, 1618. Foto: http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/obras-del-venerable-i-mistico-dotor-f-joan-de-la-cruz/.

[16] RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, R., et al. *Historia documental de las cofradías y hermandades de penitencia en la ciudad de Baeza*. Baeza: Ayuntamiento, 1997, p. 198. En aquella época se fundaron varias hermandades que daban culto al misterio de la Cruz de Santa Elena, en conventos relacionados directamente con fundaciones de San Juan de la Cruz: Úbeda (1577), Granada (1579), Baeza (1587), Jaén (entre 1588 y 1594) y Mancha Real (1595). Se han vinculado a la literatura mística del santo las primeras formulaciones procesionales del Nazareno en la escuela granadina, de la mano de Pablo de Rojas: LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. "Mística y naturalismo. Pablo de Rojas, San Juan de la Cruz y el Nazareno de los Mártires de Granada", *Boletín de Arte*, nº 26-27 (2005-2006), pp. 249-282.
[17] DOBADO FERNÁNDEZ, J. "San Juan de la Cruz y las cofradías. La imagen de Jesús Nazareno y el Carmelo Descalzo", en *La Hermandad de Jesús Caído: 250 años de devoción*. Córdoba, el Carmelo de Andalucía, 2015, pp. 22-37.

También se ha señalado en alguna ocasión[18] cómo los escritos de Santa Teresa promovieron la meditación de los pasos de la Pasión, con alguna alusión indirecta a evitar la Caída de Cristo[19]. Es más, en el entorno de las imágenes de esta iconografía que seguidamente se comentan hay dos casos que vinculan a Jesús Nazareno con la santa fundadora del Carmelo[20]: En el Museo de Antequera un lienzo anónimo del siglo XVIII muestra a Santa Teresa ofreciendo su corazón a la efigie de *Jesús del Consuelo*[21]. Y, los estatutos fundacionales de la Hermandad de *Jesús de la Caída* de Baeza, de 1698, aluden a que los padres del Carmelo Descalzo:

> *…aprendieron esta devoción de sus santos fundadores Santa Teresa de Jesús, que recibió singulares favores de Jesús Nazareno, y San Juan de la Cruz, primer rector del colegio de carmelitas descalzos de esta ciudad de Baeza, que por venerar la imagen de Jesús nazareno mereció singularísimos favores para su alma* [22].

La predilección del Carmelo por este tipo iconográfico parece estar fuera de toda duda, y más si se piensa que su representación no fue muy frecuente en el Barroco español, quizás por su origen totalmente apócrifo: Pacheco apenas si lo cita en su *Arte de la Pintura* (1649), si bien, a finales del XVIII se acepta como consecuencia pía del *Via Crucis* la validez de *"representar a la vista este tan grave y acerbo espectáculo con muchos sentimientos de piedad, aunque de esto, ni de muchas otras cosas, no nos hayan hecho expresa mención los Evangelistas"*[23]. Este tema relacionado con las procesiones claustrales de los cenobios carmelitanos se extendió a la devoción popular (fuente de

[18] OROZCO DÍAZ, E. "Unas obras desconocidas…", op. cit., p. 247.
[19] Refiriéndose al primero de los grados de oración escribe la santa: *"Ayúdele a llevar la cruz, y piense que toda la vida vivió en ella… Y así se determine, aunque para toda la vida le dure esta sequedad, no dejar caer a Cristo con la cruz"*. Los ejercicios espirituales ignacianos también inciden en este pensamiento, que excitaría la piedad popular en afán de compartir las penas del Salvador. Un ejemplo devocional puede verse en un lienzo de la portería del convento granadino de Santa Catalina de Zafra, con una efigie de Jesús Caído, junto al que se lee en una cartela el siguiente mensaje: *"La mano te estoy pidiendo, / ayúdame a levantar, / y no te podré negar/ la gloria del Reino Eterno"*.
[20] La santa invita a seguir a Jesús Nazareno en su *Camino de Perfección* (26, 5): *"Miradle cargado con la cruz, que aún no le dejaban hartar de huelgo. Miraros ha Él con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os vayáis vos con Él a consolar y volváis la cabeza a mirarle"*.
[21] ROMERO BENÍTEZ, J. *Museo de la ciudad de Antequera*. Málaga, Junta de Andalucía, 2011, pp. 71-72. Romero Benítez es también el autor de la ficha dedicada a este lienzo en el catálogo de la exposición *Teresa de Jesús, maestra de oración* (Ávila y Alba de Tormes, Fundación las Edades del Hombre, 2015, p. 250).
[22] RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, R., et al. Op. cit., p. 288.
[23] INTERIÁN DE AYALA, fray J. de. *El pintor cristiano y erudito*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1782, Vol. I, p. 402.

ingresos para la comunidad) y fue germen de hermandades penitenciales. La lectura de otras fuentes complementarias podría aclarar aún más esta relación tan manifiesta entre la iconografía de Jesús Caído y la orden carmelitana[24].

Fig. 3. *Santa Teresa ofrece su corazón a Jesús del Consuelo*. Anónimo del siglo XVIII, Antequera. Foto: Museo de Antequera (Málaga).

A la producción escultórica hispalense corresponde la efigie de *Jesús de las Penas* de Sevilla, ligada a la producción de los talleres de Pedro Roldán (segunda mitad del siglo XVII), estuvo en el claustro del Carmen calzado de Sevilla, de donde pasó a San Vicente en 1870, dando lugar a la erección de la cofradía homónima en 1875[25].

[24] Véanse al respecto: SANTA ANA, fray. J. de. *Dios sacramentado en el nombre de Jesús. Oración panegírica día de este Dulce Nombre en la fiesta... que a la... imagen de Jesús Caído consagran todos los años el... Colegio de Padres Carmelitas Descalzos y su insigne Hermandad de N. Madre, y Señora del Carmen de la Ciudad de Baeza.* Granada, José de la Puerta, 1740. Y FACI, fray R. *Carmelo consagrado con Santísimas imágenes de Cristo y de María Santísima· que... se veneran en varios conventos de la Religion nuestra aumentado con varias imágenes de la Santísima Trinidad, de la Santa Cruz, Señora del Carmen Observante, y en los de su Sagrada Reforma*. Pamplona, Pascual Ibáñez, 1759.

[25] HERNÁNDEZ DÍAZ, J. "La imagen de Jesús de las Penas en la parroquia de San Vicente", *Boletín de Bellas Artes*, nº 4 (1976), pp. 135-145. Era talla de cuerpo completo, pero en el siglo XVIII se mutiló para adaptarle una túnica de vestir.

Su claro predominio de la visión lateral sobre la frontal deriva seguramente de su origen como pieza claustral, más que creada ex profeso para ser procesionada.

Fig. 4. *Jesús de las Penas*. Taller de Pedro Roldán, finales del siglo XVII. Iglesia de San Vicente, Sevilla. Foto: http://lasaeta.es/media/hermandades/16/las-penas.jpg.

Pero, sin duda, la primera imagen de esta interesantísima serie iconográfica barroca, es el *Jesús Caído* de Córdoba, que fue donado a los padres carmelitas descalzos de San Cayetano por el canónigo Francisco Bañuelos y Murillo hacia 1676, constituyéndose la hermandad en 1765; se trata de una talla de devanadera de adscripción granadina, que se ha querido vincular últimamente a la figura de Bernardo Francisco de Mora[26]. En ella se aprecian ya lo que van a ser los elementos más característicos de la serie, aunque sin la madurez y soltura de las efigies posteriores, como una ajustada concepción estereométrica, apta para su valoración procesional, la disposición del

[26] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. Op. cit, p. 178. El autor sostiene su adscripción a talleres granadinos de la segunda mitad del siglo XVII. Por su parte, el historiador cordobés Agustín Camargo ha ajustado más la atribución, al compararlo con el nazareno de la localidad de Alhendín. Véase: https://artefeytradicion.wordpress.com/2015/09/14/el-hermano-gemelo-jesus-caido. [consultado el 23 de noviembre de 2016].

cuerpo en una dramática diagonal muy acentuada y la colocación de la mano derecha sobre una piedra.

Fig. 5. *Jesús Caído*. Atribuido a Bernardo Francisco de Mora, 1676, Iglesia de San Cayetano, Córdoba. Foto: http://www.artencordoba.com/semana-santa/FOTOS/CAIDO/SEMANA_SANTA_CAIDO_CORDOBA_03.jpg.

Ya a la órbita de José de Mora, y con un tipo iconográfico plenamente definido, corresponden las más logradas imágenes de esta tipología unida a la devoción carmelitana, si bien no en la ciudad de Granada[27], donde tenía afincado su taller, sino en las de Málaga, Antequera, Úbeda y Baeza. El parecido entre estas efigies es realmente sorprendente, lo que evidencia el uso de un mismo modelo caracterizado por un dominio absoluto de la retórica expresiva, que en la actitud introspectiva y doliente, de humanizado desmayo, conecta bien con el fiel, a la vez que muestra una conciencia esteticista en la talla completa del cuerpo, apenas cubierto por un leve

[27] Cabe mencionar alguna posible obra más del círculo de Mora sobre este tema pasionista, aunque no adscrita a la orden carmelitana. Así, el *Cristo de la Amargura* de la iglesia de San Juan de los Reyes de Granada, procedente de la ermita de San Miguel Alto: aunque procesiona como un Nazareno, la posición de las manos sugiere que podría tratarse de un original Jesús Caído recompuesto con un nuevo candelero: LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Imágenes elocuentes...*, op. cit., pp. 102-103.

sudario -por más que luego los usos procesionales, la tradición iconográfica del Nazareno y el pudor religioso se empeñen en su cubrición con túnicas de vestir-, que entronca con la tradición idealista representada por Cano y sus discípulos[28].

Al mismo José de Mora, casi indubitablemente, cabe adscribir una pequeña terracota policromada, conservada hoy en el Museo de San Juan de la Cruz de Úbeda, junto al Oratorio del mismo nombre, donde falleció en 1591 el santo fundador. Esta pequeña imagen de Jesús de la Caída fue dada a conocer en su día por Orozco, quien consideró que se trataría del boceto o "modellino" del *Jesús de la Espina* -del que se hablará más abajo- en las carmelitas descalzas de dicha ciudad, y que el hecho de presentar la túnica modelada, en lugar de representarse desprovisto de aquélla obedecería al deseo de plasmar cómo sería expuesta o procesionada la efigie[29]. Sin embargo, un examen atento de la pieza revela un cuidado tal y una calidad tan extremada en los detalles que sin duda va más allá tanto de las cualidades de un simple boceto como de una copia o versión reducida de otra imagen.

Más bien pudiera pensarse en un encargo de oratorio, concebido para una íntima contemplación, bajo una mirada atenta y penetrante, que encaja a la perfección con un tipo de propuesta estética muy afín a la escultura granadina en su propensión por lo menudo, y que ha sido explicada como un rasgo local mantenido desde el Barroco hasta la poética de García Lorca inclinada hacia lo pequeño y gracioso, pero que más probablemente haya que relacionar con el influjo de prácticas cortesanas inclinadas hacia la adquisición de pequeñas efigies dotadas de exquisito virtuosismo[30], y que habrían sido introducidas en la ciudad de la Alhambra por Alonso Cano -recuérdese su extraordinaria *Inmaculada del Facistol* de la capilla mayor catedralicia-. El empeño puesto en la obra, con detalles de extraordinaria calidad impropios de un simple boceto, sugiere no sólo la materialización de un encargo de importancia, sino que también nos hace pensar en ella como la primera de la rica serie iconográfica que

[28] OROZCO DÍAZ, E. "Unas obras desconocidas…", op. cit., pp. 249-252. Destaca el autor que en esta iconografía el desnudo juega un papel esencial en la expresividad de la imagen, al aunar belleza y dolor: *"Vemos claramente al cuerpo desnudado, tiritando de frío y vergüenza, que, aunque noble y elegante en el movimiento de sus miembros… tiembla agotado próximo al desmayo […] Pocas veces nuestra escultura barroca ha logrado conmover con esta visión y complejo sentimiento de belleza y dolor del desnudo"*.

[29] *Ibídem*, p. 234.

[30] CRUZ CABRERA, J. P. "Alonso Cano y la escultura barroca granadina", en DÍEZ JORGE, M. E. (comis). *La Granada del XVII. Arte y cultura en la época de Alonso Cano*. Granada, Ayuntamiento de Granada, 2001, pp. 57-71 (68).

venimos comentando, pues habría funcionado como una auténtica carta de presentación para su artífice entre la comunidad carmelitana.

Fig. 6. *Jesús Caído*. Atribuido a José de Mora, entre 1670 y1680. Museo de San Juan de la Cruz, Úbeda (Jaén). Foto: Honorato Justicia Muñoz.

La razón esencial en considerarlo precedente, y no consecuencia, de la hechura de los Nazarenos citados de Úbeda, Baeza, Antequera y Málaga, estriba en las diferencias compositivas: la terracota está concebida para ser vista lateralmente, de perfil, mientras que su visión frontal resulta algo forzada; por otro lado, las efigies citadas en madera policromada mantienen una visión estereométrica más lograda, seguramente por su diseño ajustado a funciones procesionales de la comunidad carmelita.

Su gestualidad, más que de impulso ascendente, es de carácter doliente y casi exánime, como si ya faltaran casi por completo las fuerzas para levantarse y proseguir. Por ello, en comparación con otras imágenes precedentes (las ya antes citadas obras de Sevilla, Málaga y Granada), la figura se desarrolla en una diagonal

bastante tendida, que aporta mayor patetismo a la escena y que prenuncia, aunque con contención, el emocionalismo dieciochesco desarrollado por Salzillo en su versión del mismo tema.

Las posibles fuentes iconográficas utilizadas por el autor nos conducen al mundo cortesano y, por ende, de nuevo a la figura de José de Mora como autor material del pequeño *Jesús Caído* en terracota e inspirador de la serie comentada. Se ha señalado la posible influencia del célebre cuadro de Rafael Sanzio, conocido como el *Pasmo de Sicilia*, que representa a Jesús Nazareno caído, ante la presencia de la Virgen María y varios personajes[31], realizado hacia 1517. Cabe decir que la inspiración en esta obra pudo ser directa, más que a través del conocimiento de estampas, dado que, como ha revelado su reciente restauración, la túnica del Nazareno de Úbeda coincide en su tonalidad azulada, con corlas doradas en bocamangas y cuello, con la imagen pintada por Rafael, además de presentar un concepto plástico muy parecido.

El cuadro de Rafael pudo haber sido muy imitado en el ambiente cortesano y en círculos elitistas. Su influjo puede advertirse en una pieza en bronce dorado de Jesús Caído atribuida al escultor barroco italiano Alesandro Algardi, en el Museo de las Capuchinas de Toledo[32]. Si se tiene en cuenta la relación de Algardi con Giovanni Battista Morelli, que fue escultor de Cámara de Carlos II entre 1664 y 1669, justo antes de que José de Mora le sucediese en dicho oficio en la Corte, podríamos considerar a éste como el difundidor del tipo iconográfico, con una poética muy sublimada y devocional que tuvo bastante éxito también en la demanda de nazarenos devocionales para diferentes núcleos de Andalucía Oriental, como acreditan las imágenes de vestir de Monturque, Almedinilla, Benamejí o Aguilar de la Frontera; todas ellas, con unos característicos rasgos de estilo que hacen pensar no sólo en la obra personal de José de Mora, sino también en el contexto del taller regentado por

[31] LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. *Imágenes elocuentes…*, op. cit., p. 108. Esta obra de Rafael, *Caída en el camino del Calvario,* fue realizada para el convento palermitano de *Santa Maria della Spasimo*, de donde le viene el apelativo popular de *Pasmo de Sicilia*. En 1622 pasó a la colección real de Felipe IV, estando en 1661 en el altar mayor de la capilla del Real Alcázar de Madrid. De ella se hicieron múltiples copias y estampas. Hoy se exhibe en el Museo del Prado.

[32] NICOLAU CASTRO, J. "Unos bronces de Alejandro Algardi en el monasterio toledano de las madres capuchinas", *Archivo Español de Arte*, nº 249 (1990), pp. 1-14. En la clausura de las Descalzas Reales de Madrid se encuentra un Jesús Caído de pequeño formato, adscrito a Algardi, que está relacionado con la producción de la escuela granadina sobre este tema: MONTAGU, J. *Alessandro Algardi*. New Haven, Yale University Press, 1985, pp. 324-325.

su hermano Diego desde 1684, habida cuenta de la gran cantidad de efigies repartidas por áreas de Andalucía Oriental con estilemas propios de los Mora[33].

Fig. 7. *Jesús camino del Calvario, "El Pasmo de Sicilia"*. Rafael Sanzio, h. 1517. Museo del Prado, Madrid. Foto: Museo del Prado.

No cabe desdeñar otra posible vía de inspiración para José de Mora, aunque más distante, proporcionada por su maestro Alonso Cano, quien trató el tema al menos en dos ocasiones: el dibujo de *Retablo con Via Crucis e Inmaculada*, de hacia 1630, hoy

[33] CRUZ CABRERA, J. P. "La escultura barroca granadina. El oficio artístico al servicio de la espiritualidad", en HENARES CUÉLLAR, I., LÓPEZ GUZMÁN, R. (comis). *Antigüedad y excelencias*. Sevilla, Junta de Andalucía, 2007, pp. 118-132 (129).

en colección particular, que presenta líneas comunes con las obras aquí comentadas y el cuadro de Cano de la *Via Dolorosa* en Worcester[34]. Y debe tenerse en cuenta además la vigencia en pleno siglo XVII de una estampa quinientista grabada por Lucas de Leyden, su *Cristo Caído y la Verónica* (1515), del que Murillo hizo en torno a 1670 una versión pictórica, hoy en el museo Thomas Henry de Cherburgo[35]. Cabe añadir que Rafael, en su citado *Pasmo de Sicilia*, se inspiró en un tema de la *Pequeña Pasión* de Durero (1509), y posiblemente también se dejó influir por la estampa de Leyden; de ahí la cercanía de ambas obras y su influencia sobre el tipo iconográfico del Jesús Caído de Úbeda[36].

De entre las demás imágenes de Jesús Caído producidas para la descalcés carmelitana en Andalucía Oriental el *Jesús del Consuelo* de Antequera es el único documentado como obra de José de Mora. Se sabe que lo realizó el escultor en 1690, por encargo de fray Francisco del Niño Jesús, para el convento carmelita de Belén, debido a que en 1742, cuando el escultor Andrés Carvajal procedió a sustituir por un cuerpo totalmente tallado el "tronco en figura de cuerpo" que tenía la figura, en su interior apareció un papel con dicha información[37]. Desde 1760 es una de las efigies titulares de la hermandad de *Servitas* de la ciudad. La adición del cuerpo tallado por Carvajal posiblemente ha desvirtuado un poco la efigie, ya que presenta un extraño giro del rostro más hacia la cruz que en derredor.

[34] VÉLIZ BOMFORD, Z. *Alonso Cano (1601-1667). Dibujos: catálogo razonado*. Santander, Fundación Marcelino Botín, 2011, p. 435. El dibujo aludido podría corresponderse con el perdido retablo de San Alberto de Sevilla.

[35] NAVARRETE PRIETO, B. *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*. Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 1998, p. 229.

[36] Esta cuestión sobre las posibles fuentes iconográficas del tema de Jesús Caído en la escultura barroca granadina la hemos abordado en dos ocasiones: CRUZ CABRERA, J. P. "Fuentes y modelos visuales en la configuración de la escultura pasionista granadina", en *Copia e invención. Modelos, réplicas, series y citas en la escultura europea*. II Encuentro Internacional de Museos y Colecciones de Escultura. Valladolid, Museo Nacional de Escultura, 2013, pp. 235-243. Y CRUZ CABRERA, J. P. "Grabado, dibujo, escultura y pintura. Intercambios y trasvases visuales en la plástica barroca granadina", en CRUZ CABRERA, J. P. (Coord). *Arte y cultura en la Granada renacentista y barroca: relaciones e influencias*. Granada, Universidad, 2014, pp. 53-89.

[37] LLORDÉN, A. (O.S.A.). "Una imagen para dos artífices: José de Mora y Andrés de Carvajal", *Jábega*, nº 17 (1977), pp. 78-83. ROMERO BENÍTEZ, J. *El escultor Andrés Carvajal (1709-1779)*. Antequera, Chapitel, 2014, pp. 220-222.

Fig. 8. *Jesús del Consuelo*. José de Mora, 1690. Convento de Belén, Antequera (Málaga). Foto: http://www.antequera.es/export/sites/default/galerias/galeriaImagenes/antequera/Turismo/Jueves_Santo.jpg.

Fig. 9. *Jesús de la Misericordia.* Atribuido a Diego de Mora o a Antonio del Castillo. Finales del siglo XVII o principios del XVIII. Iglesia del Carmen, Málaga. Destruido en 1936. Foto: de la década de 1920.

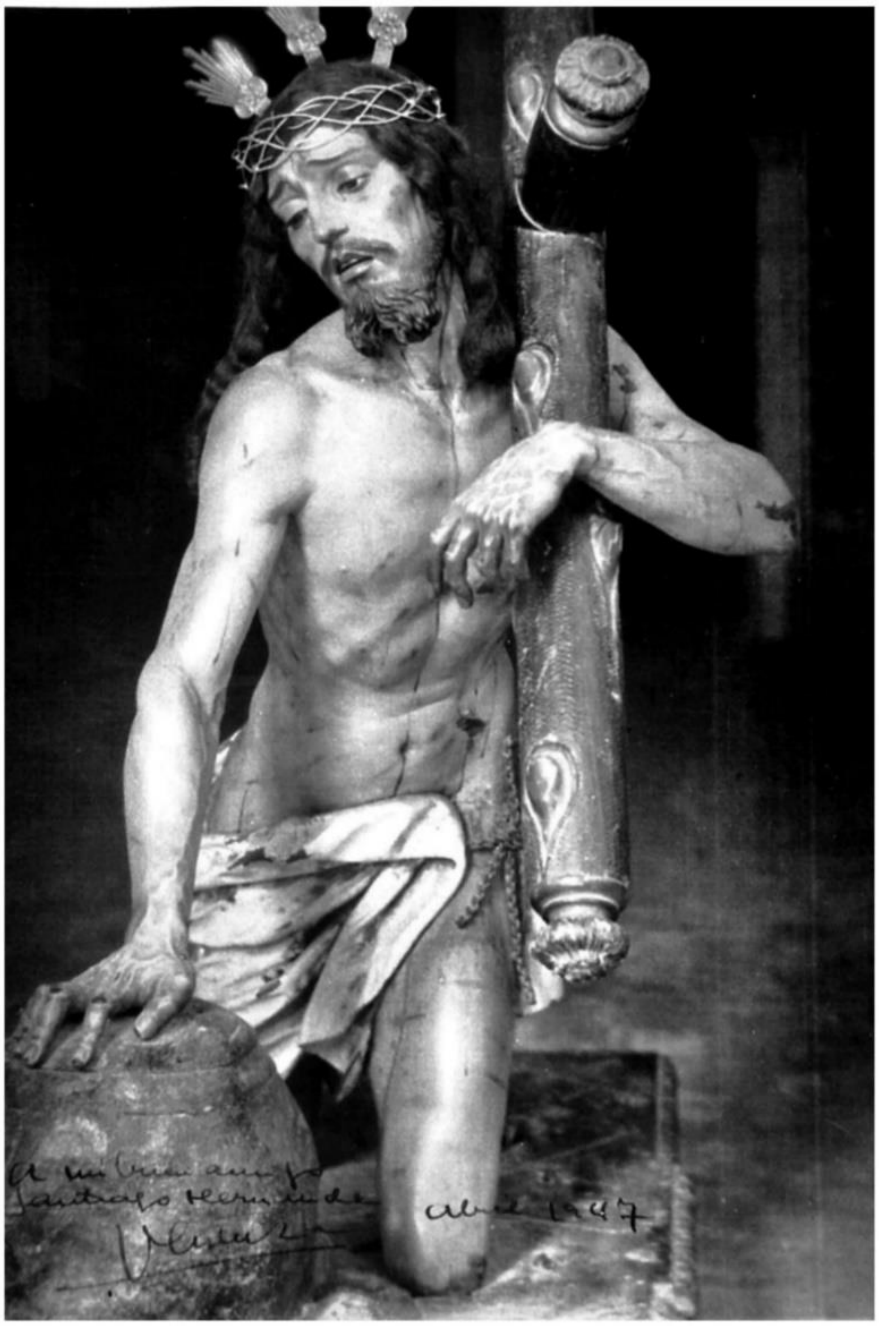


Fig. 10. *Jesús de la Espina.* Atribuido a José de Mora, década de 1680. Convento de carmelitas descalzas, Úbeda (Jaén). Destruido en 1936. Foto: propiedad de Ventura Abril, 1947.

Pieza de excepcional calidad fue la soberbia efigie de *Jesús de la Espina*[38], que habría sido donada en 1663 a las carmelitas descalzas de Úbeda por la dama de Sabiote doña Ana Crespo, quien a su vez encargaría a la monja Gabriela de San José (natural

[38] OROZCO DÍAZ, E. "Unas obras desconocidas…", op. cit., pp. 235-236. Para Orozco, esta efigie sería la iniciadora de la serie iconográfica que venimos comentando.

de Granada, profesa en el convento entre 1649 y 1701) su cuidado. Esta afirmación nos parece cuestionable, dado que en su día el profesor Orozco usó una fuente indirecta, sin cotejar[39], que cuadraba casi a la perfección con su empeño en adjudicar la efigie a José de Mora, con cuyo estilo, por lo demás, coincide perfectamente. Una fuente más directa la ofrece el historiador ubetense Miguel Ruiz Prieto, quien mencionaba la presencia de dos imágenes diferentes de Jesús Nazareno, una en el coro alto, que sería la donada por dicha señora, y otra en la iglesia, al afirmar que "también existe en el convento una magnífica escultura de Jesús Caído, con su cruz a cuestas, que parece del célebre Montañés" y de cuyo origen menciona dos posibles procedencias, bien de Sabiote (los vecinos de dicha villa, cercana a Úbeda, acudían a las fiestas anuales en su honor), bien del convento de los padres carmelitas de dicha ciudad[40]. En 1706 el Concejo erigió una fiesta votiva anual en su honor y, en 1904, se convertiría en una imagen titular de la recién creada cofradía de *Jesús de la Caída*, siendo destruida en 1936[41].

En lo que se refiere a la efigie casi idéntica de Baeza, es preciso corregir por completo la opinión de Orozco, que la vinculó a las carmelitas descalzas de dicha ciudad (en realidad vio la imagen en el convento de agustinas recoletas) y supuso que por tratarse de una réplica posterior debería ser obra de José Risueño y no anterior a 1712, cuando este artífice alcanzara su madurez creativa[42]. Sin embargo, lo cierto es que talla de *Jesús de la Caída* estuvo en el extinguido convento de San Basilio, del Carmen Descalzo, hasta su desamortización en 1836, y que para darle culto se estableció en dicho cenobio la cofradía homónima en 1698, lo cual nos permite datarla como poco algunos años anterior a dicha fecha. Como queda dicho, su parecido con el perdido ejemplar ubetense alcanza cotas de elevado mimetismo, si

[39] PASQUAU, J. *Biografía de Úbeda*. Úbeda, Gráficas Bellón, 1958, p. 303.
[40] RUIZ PRIETO, M. *Historia de Úbeda* (1906). Úbeda, Asociación Alfredo Cazabán Laguna, 2006, Tomo II, p. 187. Es difícil dilucidar a tenor de su texto a qué Nazareno se refería como donación de doña Ana Crespo en 1663. El propio Orozco consideraba la fecha demasiado temprana para que José de Mora (1642-1724) tuviese ya definido y madurado su estilo, por lo que pensó en que dicha data "podría tratarse de un error o referirse a otra imagen anterior" (OROZCO DÍAZ, E. "Unas obras desconocidas…", p. 235). Ruiz Prieto (p. 186) hace mención de la dotación de una fiesta a Jesús Nazareno -difícil saber cuál de los dos- por parte del marqués de Santa Cruz de Pan y Agua en 1684; fecha ésta que nos parece mucho más plausible para la imagen de *Jesús de la Espina*.
[41] La escultora imaginera sevillana Lourdes Hernández Peña ha realizado en 2015 una perfecta réplica del *Jesús de la Espina*, a partir de las fotografías en blanco y negro conservadas, y a instancias de un devoto particular. La actual imagen procesional de la hermandad es obra de Mariano Benlliure, de 1942.
[42] OROZCO DÍAZ, E. "Unas obras desconocidas…", op. cit., pp. 236-237.

bien su modelado se presenta algo más suave y naturalista, por lo que, sin descartar la posible atribución a José de Mora, nos decantamos más por la intervención de su hermano, Diego de Mora (1656-1729), rechazando la atribución a Risueño (1665-1732) por las mismas cuestiones de madurez profesional argüidas por Orozco a tenor de una datación incorrecta y tardía[43].

Fig. 11. *Jesús de la Caída*. Atribuido a Diego de Mora, antes de 1698. Convento de agustinas recoletas, Baeza (Jaén). Foto: taller de restauración del IAPH.

Al no conservarse su casi gemela imagen de Úbeda, ésta de Baeza puede considerarse sin duda la más bella de la serie y una de las más logradas en lo referente a la iconografía de Jesús Caído en la estatuaria hispana. Así lo acreditan su expresividad

[43] La atribución a Risueño -y la datación posterior a 1712- fue mantenida por Alberto Villar Movellán en el catálogo de la exposición celebrada en Granada con motivo del IV Centenario del fallecimiento de San Juan de la Cruz: HENARES CUÉLLAR, I. (comis). *Iconografía y arte carmelitanos*. Madrid, Turner, 1991, p. 134. Sin embargo nos parece cuestionable (RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, R., et al. op. cit, p. 287), dado que en 1698 el regidor baezano Antonio de Guzmán y Quesada dotó una memoria en la "capilla del Santo Cristo Nazareno de la Caída". Por ello mantenemos su atribución a un maestro del círculo de los Mora, especialmente Diego (CRUZ CABRERA, J. P. "La escultura barroca granadina…", op. cit., p. 129).

exánime y dramática, la extraordinaria corrección de su cuerpo totalmente tallado, la estudiada composición diagonal del conjunto y la calidad de los detalles, como la tensión muscular, con venas y tendones hinchados, del brazo y mano apoyados sobre una gran piedra. Este elemento aparece en las demás efigies, pero en ninguno presenta un perfil tan esférico, lo que ha propiciado su interpretación con un sentido alegórico, redencionista, como representación del globo terráqueo[44]. En nuestra opinión, no se trata de una alegoría (como sí puede observarse en la esfera sobre la que figura arrodillado el *Cristo del Perdón* de Luis Salvador Carmona, en la iglesia de la Santísima Trinidad de Atienza) sino de una sencilla roca , y así parece confirmarlo también la opinión de fray Juan de Santa Ana, cuando en su sermón dedicado a esta efigie, en 1740, alude al "Sagrado Nombre de Jesús, venerado en su sagrada imagen caída sobre una piedra, y con la santa cruz al hombro"[45], sin aprovechar la ocasión para otro tipo de disquisiciones.

Fig. 12. *Jesús de la Caída*. Baeza (Jaén). Foto: Pedro Narváez Moreno.

[44] OROZCO DÍAZ, E. "Unas obras desconocidas…", op. cit., p. 248. Esta línea han seguido otros autores: "Cristo apoya su mano en un globo terráqueo que hace las veces de simbólica "roca" al transferirse al madero la emblemática misión de alegorizar la poderosa carga de los Pecados del Mundo que Cristo asume y verifica sobre sus hombros" (SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. op. cit., p. 177).
[45] Véase la nota 24 de este estudio.

EPÍLOGO

Las imágenes reseñadas de Baeza, Úbeda, Córdoba, Málaga y Antequera representan un momento de especial devoción de la orden carmelitana a Jesús Caído, en el ámbito de Andalucía Oriental. A partir del siglo XVIII, que sepamos, prácticamente se ve truncada esta proyección, y habrá que esperar hasta 1879 para encontrar una nueva erección canónica de hermandad dedicada a esta advocación, en la localidad de Aguilar de la Frontera, con una imagen dieciochesca atribuida al imaginero Blas Molner. Y, hasta 1941, en lo referente a la hermandad de *Jesús Caído* de Cádiz, fundada en la parroquia del Carmen.

El tipo iconográfico aquí descrito tendrá muy repercusión en la imaginería posterior, entre otras razones porque, salvo el caso de *Jesús de la Caída* de Baeza, las demás efigies citadas tuvieron más cultos internos que externos, hasta la organización en torno suyo de cofradías penitenciales. De ahí que sólo hayamos podido atestiguar una imagen del mismo tipo fuera del ámbito carmelitano, pero en la cercana Villacarrillo (Jaén), por desgracia perdida en los sucesos de la Guerra Civil. Aunque los cronistas de su hermandad retrotraen su fundación a principios del siglo XVII y adscriben la efigie a la órbita de Martínez Montañés, lo cierto es que las fotografías que de ella se conservan muestran una obra del círculo de los Mora, en línea con los ejemplares de Úbeda y Baeza, que a partir de 1868 recibió culto en el convento de clarisas de Santa Isabel de los Ángeles, sin que se conozca su procedencia documentalmente[46].

La mayor parte de las efigies que se hicieron a partir del siglo XVIII en Andalucía surgieron seguramente en el ámbito de las tradiciones pietistas del *Via Crucis*; de ahí el apelativo de *Jesús de las Tres Caídas* para la mayor parte de las mismas, aludiendo a la novena estación de este popular rezo, y como germen de hermandades penitenciales en diversas iglesias y ermitas, desligadas de la tutela carmelitana. Por su parte, el tipo iconográfico más repetido será el tipificado desde los inicios del Barroco en Sevilla y Málaga: Jesús caído, apoyado sobre una piedra y en ademán de

[46] RUBIALES GARCÍA DEL VALLE, R. "La iglesia de Santa Isabel de los Ángeles de Villacarrillo. Semblanza histórico artística", *Revista de la Asociación de Amigos de la Historia de Villacarrillo (Ahisvi)*, nº 12 (2013), pp.1-24: http://www.ahisvi.es/Articulos/santaisabel.pdf [consultada en marzo de 2017]. Tras la Guerra Civil realizó una nueva efigie, imitando en lo posible la perdida, José Navas Parejo.

levantarse, en composición frontal dominante y con el tronco muy alzado, casi en línea vertical.

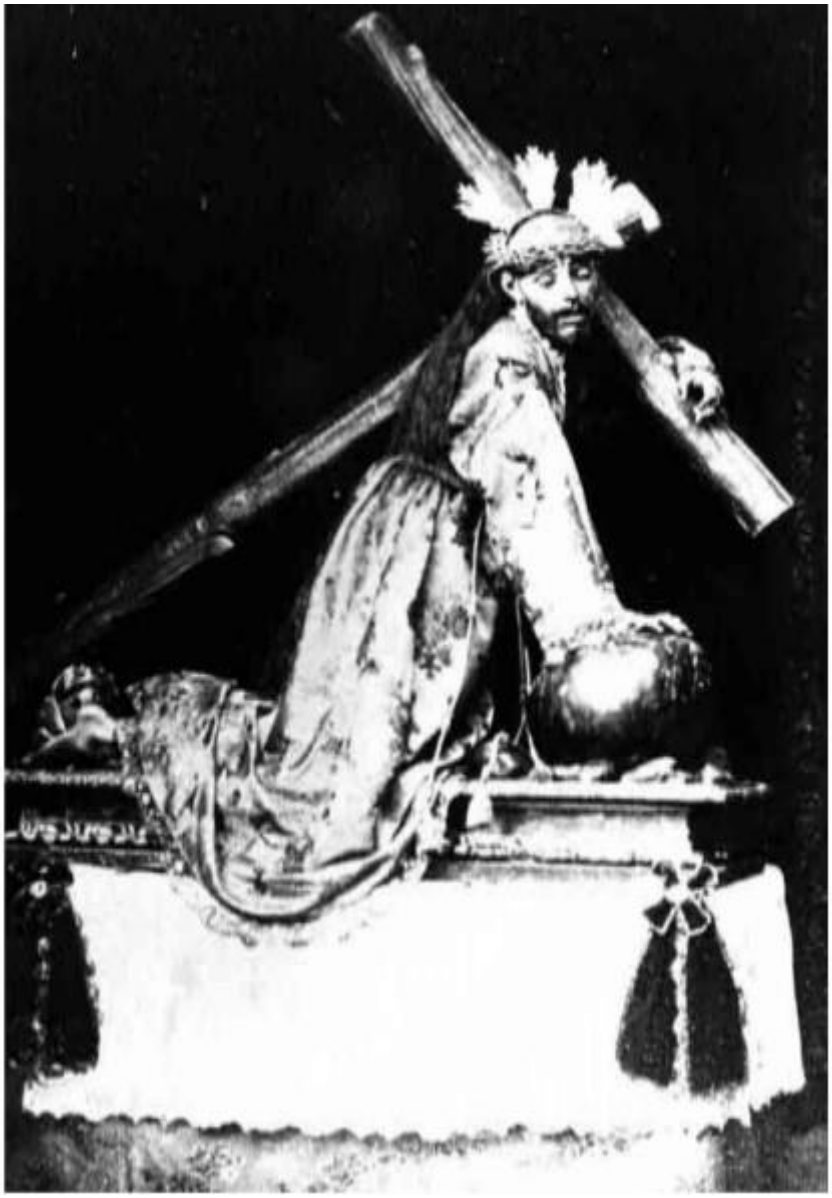


Fig. 13. *Jesús de la Caída*. Círculo de los Mora. Finales del XVII o principios del XVIII. Iglesia de Santa Isabel de los Ángeles. Villacarrillo (Jaén). Foto: https://es.slideshare.net/CIJVILLACARRILLO/fotos-villacarrillo.

Tal es el caso, por ejemplo, del Nazareno que se conservaba en el convento de la Encarnación de Málaga, y hoy está en la localidad malacitana de El Atabal, que procesionó entre 1940 y 1943 en sustitución del perdido *Jesús de la Misericordia, "El Chiquito"*, de aquella capital; o la efigie de Valverde del Camino, tallada en 1791 por

Blas Molner (muy semejante al arriba citado de Aguilar de la Frontera); o la efigie procesionada por la hermandad lucentina de la *Vera Cruz*, anónima de principios del siglo XVIII; o la tallada en 1742 por José Jiménez Valenzuela, para la ciudad cordobesa de Cabra, y hoy se conserva en la localidad de Rota. A ellos habría que añadir dos obras transformadas: una antigua figura de Jesús en su entrada en Jerusalén, de Isla Cristina, readaptado por Antonio León Ortega en 1974 y una efigie de Jesús recogiendo sus vestiduras, de Alonso Gayón (1703) en Osuna, que fue reconvertida en la década de 1960, con una disposición semejante a la de la efigie hispalense de Jesús de las Penas, ya mentada. A este respecto no nos resistimos a citar la mejor derivación de aquel tipo, creado en los talleres de Pedro Roldán, también sevillana, tallada por Benito Hita y Castillo en 1752, y que hoy recibe culto en la ciudad isleña de Santa Cruz de la Palma.

La gran mayoría de imágenes contemporáneas de Jesús Caído sigue el prototipo ya citado ejemplificado en las populares imágenes sevillanas de *Jesús de las Tres Caídas* de la hermandad de la *Esperanza de Triana* y de la hermandad de *San Isidoro*. Verbigracia: la imagen de *Jesús de las Penas* de Huelva (Antonio León Ortega, 1944), Jesús de la Caída de Jaén (Emilio Navas Parejo), 1956[47]), *Jesús de la Salud* de Rota (Luis Ortega Bru, 1962), el *Jesús Caído* de Fernán Núñez (Francisco Bonilla Villalva, 1961, con una atípica colocación del brazo izquierdo sobre la parte superior del *stipes*), el Nazareno de Ceuta (Pedro Pérez Hidalgo, 1983), el de La Línea (Manuel Hernández León, 1985), el *Jesús Caído* de Almería (Luis Álvarez Duarte, 1990), el de Algeciras (Lourdes Hernández Romero, 1998), Torredonjimeno (Miguel Tirao Carpio, 2007) o el Puerto de Santa María (Juan Montaño, 2014).

[47] Curiosamente esta efigie sigue los estilemas propios de la escuela granadina barroca de los Mora, tal y como hizo su padre José Navas Parejo para la reposición de las perdidas efigies, ya citadas, de Málaga y Villacarrillo. Sin embargo se aparta de la composición desmayada de éstas y sigue la tipología sevillana propia del las *Tres Caídas* de Triana.

Fig. 14. *Jesús de la Caída*. Emilio Navas Parejo, 1956. Iglesia de Santa María Magdalena, Jaén. Foto: Jorge Rodríguez.

Pocas imágenes se apartan de dicho modelo. Algunos siguen el citado de *Jesús de las Penas* de Sevilla: la efigie de las *Tres Caídas* de Arcos de la Frontera (Antonio Castillo Lastrucci, 1940) y las Tres Caídas de Jerez (Ramón Chaveli, 1940). Y, en fin, se apartan del mismo modelo algunas efigies que muestran a Jesús a punto de caer o ya casi totalmente levantado -*Jesús de Pasión* de Motril (Antonio Barbero Gor, 1985), la imagen de Dos Hermanas (Francisco Moreno Daza, 1995), *Jesús de la Caridad* de la

Barriada del Príncipe de Sevilla (Javier Roán, 2004) o el Nazareno de San Fernando (Jesús Vidal, 2009)-, mientras que el *Jesús de las Tres Caídas* de Loja (Domingo Sánchez Mesa, 1948) es en realidad un nazareno en pie, caminando, el *Cristo del Trabajo* de Granada (Eduardo Espinosa Alfambra, 1986), con su mano apoyada sobre un tronco, se inspira en el devocional lienzo del *Cristo del Paño* de Moclín, y el *Jesús del Gran Poder en su Tercera Caída* (Domingo Sánchez Mesa, 1973) es el más distanciado de los modelos anteriores: una composición deudora de tipos pictóricos como el lienzo de *Jesús Caído* de Tiépolo en el Museo Lázaro Galdeano, de 1772- que muestra a Cristo casi aplastado bajo el madero, al igual que de la obra de imagineros castellanos, como Manuel Cacicedo Canales (Pamplona, 1952) y Quintín de la Torre (Zamora, 1947).

La devoción a la Sangre de Cristo y el origen de las cofradías penitenciales a fines de la Edad Media: el caso de la ciudad de Málaga

JUAN CARLOS ARBOLEDA GOLDARACENA
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2011
Fecha de aceptación: 2 de marzo de 2012
Fecha de publicación: 1 de septiembre de 2012

Resumen: El presente trabajo pretende contribuir al estudio de los orígenes de las cofradías penitenciales en el ámbito peninsular hispánico, concretamente en Andalucía. Como han puesto de manifiesto numerosas investigaciones acerca del surgimiento de este tipo de instituciones, la devoción a la Sangre de Cristo, junto con la de la Santísima Vera Cruz, jugó un papel importantísimo en la conformación del movimiento cofrade en las postrimerías de la Edad Media. En el marco geográfico que nos ocupa, esto es, la ciudad de Málaga, esta realidad se ve además acentuada por la claridad que nos aportan las referencias documentales: las cofradías de la Sangre y de la Vera Cruz son precisamente las primeras instituciones de este tipo fundadas tras la conquista de la ciudad. Nuestro artículo se divide en dos partes: en la primera de ellas analizamos la importancia de la devoción a la Sangre de Cristo y el surgimiento de las cofradías de penitencia. En la segunda, estudiamos un caso concreto: el de la Archicofradía de la Sangre de la ciudad de Málaga, basándonos para ello en sus primeras constituciones, que nos han aportado algunos datos importantes para el conocimiento de las cofradías penitenciales en los primeros años tras su surgimiento.

Palabras clave: cofradía, penitencia, Semana Santa, religiosidad popular, Sangre de Cristo.

Abstract: In this paper we aim to contribute to the study of the origins of penitential brotherhoods in Spain. As many authors have demonstrated, there are two main devotions which can be found at the origins of these brotherhoods during the end of the Middle Ages: the True Cross and the Holy Blood. In the geographical framework we are dealing with, that is the city of Málaga, these statements are supported by the fact that the first brotherhoods born at the city after the Christian conquest were those of the True Cross

and the Holy Blood. Our article has two main parts: in the first one we analyze the importance of the devotion to the Holy Blood and the origins of the Holy Week in Spain. In the second one, we deal with a particular case: the Brotherhood of the Holy Blood (*Archicofradía de la Sangre*) of Málaga. In order to achieve our purpose, we study their first rules, which have provided some important information related to the origins of penitential brotherhoods.

Keywords: brotherhood, penance, Holy Week, popular religiousness, Holy Blood.

1. El surgimiento de las cofradías de penitencia

El estudio de las cofradías penitenciales, especialmente en lo que se refiere al período de su surgimiento, no está exento de problemas y dificultades. El más destacable de ellos radica en un hecho fácilmente contrastable hoy en día, y es que, desgraciadamente, muchas veces se recurre a la ciencia histórica únicamente para legitimar la antigüedad de determinadas corporaciones con respecto a otras, incurriendo en contradicciones que poco ayudan a la puesta en valor del enorme patrimonio histórico y artístico de las cofradías.

Es necesario, por tanto, realizar una aproximación global al fenómeno, que atienda a la diversidad de factores que originaron el nacimiento de estas formas tan características de religiosidad popular. Solamente de esta manera es posible comprender la grandiosidad y complejidad de un proceso cargado de matices muy diversos que no deben ignorarse. Así las cosas, el presente trabajo pretende realizar una aproximación al fenómeno desde esta óptica conciliadora y global. Esto podría parecer una contradicción si nos fijamos en el hecho de que trataremos el caso de una cofradía en particular (la Archicofradía de la Sangre de la ciudad de Málaga), pero nuestra intención no es otra que aportar nuevos datos a un tema ya investigado magistralmente por otros autores[1].

Antes de adentrarnos en nuestro trabajo, conviene realizar una aclaración terminológica. Y es que muchas veces se alude a los términos "hermandad" y "cofradía"

[1] Para el estudio de las cofradías en la Baja Edad Media y principios de la modernidad es imprescindible acudir a las obras del Dr. José Sánchez Herrero. Entre las muchas que ha escrito, destacamos algunas: Sánchez Herrero, José, *La Semana Santa de Sevilla*, Madrid, Sílex, 2003; "El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica", en *Temas Medievales*, 6 (1996), pp. 31-79; "El origen de las cofradías penitenciales", en *Sevilla Penitente*, Sevilla, Gever, 1995, tomo I, pp. 13-55; "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la modernidad. Siglos XV a XVII", en Sánchez Mantero, Rafael *et al.* (eds.), *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, pp. 27-88; "Las cofradías sevillanas. Los comienzos", en Sánchez Herrero, José *et al.* (eds.), *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología, arte*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1985, pp. 9-34. Las conclusiones del Dr. Sánchez Herrero, aun cuando en ocasiones se refieren al caso de Sevilla, pueden aplicarse al resto de lugares de la Península, como él mismo refiere.

indistintamente, cuando en realidad no hacen referencia a un mismo concepto. Para ello, hemos de remitirnos al Código de Derecho Canónico promulgado en 1917[2], ya que el actual define ambos conceptos de manera muy vaga. En él se indica que podemos hablar de "hermandad" cuando la agrupación en cuestión ha sido fundada para ejercer obras de caridad o piedad; y de "cofradía" cuando se trata de asociaciones cuyo fin primordial es el culto público. Obviamente esto no implica una alternativa entre una u otra opción, sino que podemos encontrarnos con varias posibilidades: cofradías, hermandades, cofradías que son a su vez hermandades, y hermandades que también pueden considerarse cofradías[3]. En cuanto al caso particular que nos ocupa, la documentación manejada, que detallaremos más adelante, hace referencia únicamente al término "cofradía", por lo que podemos deducir que el fin primordial para el que fue constituida la corporación es el culto público, si bien ello no implica que se descarten otros fines, como veremos.

Aclarados estos conceptos, conviene responder a varias preguntas fundamentales. En primer lugar: ¿cuántos tipos de cofradías existen? Siguiendo a los Dres. Sánchez Herrero y Pérez González[4], podríamos distinguir entre cofradías devocionales, cofradías benefactoras, cofradías profesionales, cofradías de clérigos, cofradías agrupación de personas pertenecientes a un mismo grupo social, o cofradías agrupación de disminuidos físicos. Esta clasificación serviría para los últimos siglos medievales, cuando aún el fenómeno de la penitencia no ha llegado a estas corporaciones. A partir de este momento (finales del siglo XV y sobre todo inicios del XVI), podríamos distinguir entre las cofradías penitenciales propiamente dichas, cuyo fin principal para el que son fundadas es la penitencia pública, rindiendo culto a un pasaje concreto de la Pasión de Cristo; y las cofradías de disciplina, que sin venerar necesariamente algún momento pasionista, incorporaban la disciplina como elemento complementario de otros fines y devociones para los que son erigidas[5].

Si nos limitamos a los tiempos actuales, podríamos distinguir básicamente tres tipos de hermandades y cofradías: las penitenciales; las sacramentales, que rinden culto al Santísimo Sacramento; y las "de gloria", que veneran a la Virgen María en sus múltiples advocaciones y a los santos. Generalmente se conoce como cofradías a las primeras, y como hermandades a los otros dos grupos, si bien todas tienen entre sus fines el culto público, aunque no es el fin primordial.

Otra pregunta importante que se nos plantea: ¿cuándo surgen las cofradías? La cuestión ha de ser respondida por partes. Si tenemos que dar una fecha inicial, esta

[2] CC. 700-725. Citado por: Pérez González, Silvia Mª, *Los laicos en la Sevilla bajomedieval: sus devociones y cofradías*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2005, pp. 120-121.
[3] *Ibídem*, pp. 120-121.
[4] Sánchez Herrero, José, *Las diócesis del reino de León. Siglos XIV y XV*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1978, pp. 382-392 y Pérez González, Silvia Mª, *Los laicos... op.cit.*, pp. 123-132.
[5] Sánchez Herrero, José, "La evolución de las hermandades y cofradías desde sus momentos fundacionales hasta nuestros días", en *Consejo General de Hermandades y Cofradías de la Ciudad de Sevilla*. «http://www.hermandades-de-sevilla.org/hermandades/historiahermandades.htm» [Última consulta: 13/11/2011].

correspondería a los siglos XII-XIII, período en el que comienzan a surgir numerosas cofradías para rendir culto a determinados santos, a la Virgen María y, en muy pocas ocasiones, a Cristo. A partir del siglo XIII se producirá un cambio en la mentalidad religiosa y comenzará a contemplarse la devoción a Cristo, y concretamente a su Pasión y Muerte. Pero no es hasta finales del XV, y especialmente hasta el siglo XVI, cuando surgen propiamente las cofradías penitenciales[6]. Antes de este momento, podían existir cofradías dedicadas a la contemplación de la Pasión, pero sin realizar estación penitencial alguna.

Por último: ¿cuándo salen a la calle las cofradías para realizar sus desfiles de penitencia? Según Sánchez Herrero[7], no hay documentación que acredite este hecho hasta 1519-1520, concretamente se trata de la Cofradía de la Vera Cruz de Écija (Sevilla), que es la primera corporación documentada en la que sus reglas establecen expresamente la salida penitencial por las calles de la localidad.

2. La devoción a la Sangre de Cristo y su influencia en el proceso conformador de las cofradías en la ciudad de Málaga

Como hemos visto, el surgimiento de la devoción a la Pasión y Muerte de Jesucristo es fundamental en el origen de las cofradías penitenciales. Esta devoción no empieza a hacerse efectiva hasta el siglo XIII, momento en el que san Francisco de Asís, fundador de la orden de los franciscanos, incide con su predicación en la importancia de la contemplación de la humanidad de Cristo. Las predicaciones de san Francisco serían continuadas por una estela de seguidores, como santa Clara de Asís o san Buenaventura[8].

No obstante, este cambio de mentalidad no surgió de la nada, sino que venía apoyándose en determinados esquemas devocionales más antiguos. En efecto, la devoción a la Cruz en el cristianismo se remonta muchos siglos atrás, en concreto al siglo IV, momento en el que, según la tradición, santa Helena, madre del emperador Constantino, halla la cruz en que murió Cristo, la Vera Cruz, que desde entonces comienza a venerarse, pero no como cruz pasionaria, sino como cruz gloriosa en la que Cristo vence al pecado y salva al mundo. Además del pensamiento de san Francisco de Asís, otro hecho influirá en el paso de la devoción de la cruz gloriosa a la pasionaria: la veneración de la Sangre de Cristo, muy característica de los siglos bajomedievales[9]. A estas dos devociones, que van

[6] *Ibídem.*

[7] Sánchez Herrero, José, "El origen de las cofradías penitenciales", *op.cit*., p. 49.

[8] Sánchez Herrero, José, *La Semana Santa... op. cit*., pp. 10, 47.

[9] Sánchez Herrero, José, "La evolución de las hermandades..." *op. cit*. Para un análisis más exhaustivo de la importancia de la devoción a la Sangre, véase: Sánchez Herrero, José, "Piedad y artes plásticas. La devoción a la Preciosa Sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas", en *Actas do Colóquio Internacional: Piedade popular. Sociabilidades-*

indefectiblemente de la mano, se les unirá el movimiento de los flagelantes, introducido en la Península por san Vicente Ferrer con sus predicaciones a finales del siglo XIV o principios del XV[10], conformando así los tres elementos clave que están presentes en el origen de las cofradías penitenciales[11].

Por todo ello, no es de extrañar que las advocaciones bajo las que surgen las primeras corporaciones sean las de la Vera Cruz y la Sangre de Cristo. Así lo afirma Sánchez Herrero y lo documenta magistralmente en las obras ya citadas para numerosas ciudades castellanas y andaluzas.

Centrándonos en el caso concreto de la ciudad de Málaga, esta afirmación viene a confirmarse de manera clara, pues precisamente las dos primeras cofradías de las que se tiene referencia ya a principios del siglo XVI son las de la Vera Cruz y la Sangre, que por fortuna siguen existiendo en la actualidad. En efecto, tras la conquista de Málaga por los Reyes Católicos, culminada en agosto de 1487, llegan a la ciudad las primeras órdenes religiosas, en el seno de las cuales y cobijadas en los distintos conventos, comenzarán a surgir las primeras cofradías[12]. Mantiene la tradición que las primeras en fundarse fueron, como hemos indicado, las de la Vera Cruz y la Sangre, junto con la de Ánimas de Ciegos[13]. Para esta última no se tiene constancia documental hasta mediados del siglo XVI[14]. En el caso de la Vera Cruz, hay documentada una referencia a las constituciones primitivas, que datan de 1505, pero no se ha conseguido hallar el texto original[15]. El caso de la Cofradía de la Sangre es más controvertido, por lo que veremos a continuación.

Según Llordén y Souvirón[16], en el Archivo Histórico Nacional de Madrid se conserva una copia de los primitivos estatutos de la cofradía, que supuestamente datan de 1507, copiados en 1789. Posteriormente, otra copia de las mismas reglas se incluye en un expediente para la aprobación de unos nuevos estatutos en 1790, que también se conserva en dicho archivo. Efectivamente, en la transcripción de los primitivos estatutos que estos autores incluyen en la obra ya citada, al final del texto aparece la fecha de redacción de los mismos: 1 de abril de 1507.

Representaçoes-Espiritualidades. Terramar, Lisboa, 1999, pp. 411-432; Sánchez Herrero, José y Silvia Mª Pérez González, "La Cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo de Sevilla. La importancia de la devoción a la Preciosa Sangre de Cristo en el desarrollo de la devoción y la imaginería de la Semana Santa", en *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, nº XIV-XV (1999), Zaragoza, pp. 1429-1452; Pérez González, Silvia Mª, "Las cofradías de Sevilla en el siglo XV: la Cofradía de la Sangre", en *I Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Sevilla, 2000, pp. 29-45.

[10] Sánchez Herrero, José, "El origen de las cofradías penitenciales" *op. cit*., p. 42.

[11] Sánchez Herrero, José y Silvia Mª Pérez González, "La Cofradía de la Preciosa Sangre... *op.cit*.

[12] Jiménez Guerrero, José, *Breve historia de la Semana Santa de Málaga*, Málaga, Sarriá, 2003, pp. 7-13.

[13] Llordén, Andrés y Sebastián Souvirón, *Historia documental de las cofradías y hermandades de Pasión de la ciudad de Málaga*, Málaga, Excmo. Ayuntamiento de Málaga-Delegación de Cultura, 1969, pp. 17-20.

[14] *Ibídem,* p. 104.

[15] *Ibídem,* p. 676.

[16] *Ibídem,* pp. 557-569.

Pero el dato es erróneo. Y podemos aseverarlo porque hemos tenido acceso al documento original[17], en el que claramente aparece la fecha de redacción en el mismo lugar del texto, coincidiendo además el día y el mes (1 de abril), pero indicando un año muy posterior: 1578[18]. Este hecho viene a ratificarse al tener constancia de que en el archivo de la hermandad se conserva este primitivo libro de reglas de 1578, que fue hallado en 1991.

La única referencia al año de 1507 se incluye en el título del mencionado expediente[19], que reza así: "Constituciones de la Venerable Cofradía de la Sangre de Jesucristo nuestro Señor situada en el real y militar combento de nuestra Señora de las Mercedes de esta ciudad Málaga en el año de 1507 y sus addiciones y reforma en el de 1790". Tras el título aparece una declaración en la que los mayordomos y el prioste de la corporación que ejercían sus cargos en 1790 (recordemos: fecha en que se tramita el expediente de renovación de estatutos) dan fe de que han visto unos estatutos primitivos, que datan de 1507 y que se encontraban muy deteriorados. Esto podría hacernos pensar que existieron unas reglas redactadas en 1507 e independientes de las de 1578.

Pero no: se trata de los mismos estatutos, ya que a continuación de la declaración, como prueba de la existencia de estos estatutos de 1507, y como base para sus modificaciones, se incluye una copia, y esta copia no es otra que los estatutos redactados en 1578, como consta al final del documento y como se deduce de la copia conservada igualmente en el archivo de la cofradía[20]. Es decir, los supuestos estatutos de 1507 y los de 1578 son los mismos. Desconocemos por qué se les atribuye una fecha anterior cuando al final del documento reza claramente la fecha de su redacción, que no deja lugar a duda alguna: 1578[21]. Quizá, si interpretamos en el título la palabra "situada" en el sentido de "establecida", podríamos deducir que la fecha de 1507 se refiere al año en el que la cofradía se instala en el convento de la Merced. Así lo afirman algunos autores[22], aunque

[17] Nos referimos al expediente de 1790, en el que se incluye esta misma copia. Se encuentra en: A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14.

[18] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 11v.

[19] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 1v.

[20] Como dato revelador, la página web de la corporación incluye una relación de los hermanos mayores de los que se tiene constancia documental. Al comienzo de los estatutos de 1578, aparece en este cargo (denominado prioste en aquel momento) el nombre de Luis Hernández, el mismo que consta en tal relación proporcionada por la hermandad para dicho año.

[21] Queremos reiterar que Llordén y Souvirón especifican que las reglas de 1507 transcritas por ellos se conservan en el dicho Archivo Histórico Nacional, sección Clero, en los documentos almacenados relativos a la iglesia de la Merced de Málaga. Es decir, el que ellos transcriben es supuestamente un documento independiente del expediente del que venimos hablando. Este expediente también es citado por ambos autores para hablar de las modificaciones de la regla en 1790. No hemos tenido acceso a dicha copia de la sección de Clero, sino únicamente al expediente ya mencionado y custodiado en el mismo archivo. Pudiera ser que en la copia transcrita por estos autores apareciera al final del documento la fecha de 1507, pero insistimos en que sería igualmente un error, puesto que el texto transcrito de los supuestos estatutos de 1507 (que sí hemos leído) es idéntico al de los estatutos de 1578, y porque en tal transcripción se hace referencia a los mayordomos y prioste bajo cuyo mandato se escriben las reglas, que son los mismos que en 1578. Obviamente es imposible que tales personas puedan ejercer los cargos durante tantos años.

[22] Véase el artículo de De las Peñas Alabarce, José María, "La Sangre, cinco siglos de historia", en *Diario Sur*, miércoles 4 de abril de 2007. «http://www.diariosur.es/prensa/20070404/malaga/investigacion-sangre-

tampoco tenemos evidencias documentales que lo confirmen. Esto es, en 1507 la cofradía podría estar establecida en el mencionado convento, pero sus estatutos se redactan más de 70 años después.

Por tanto, y por mucho que esto suponga negar la supuesta evidencia documental existente hasta ahora, lo cierto es que tal evidencia no puede aseverarse sino hasta 1578. Esto no quiere decir que la cofradía no existiera hasta esa fecha. Nada más lejos de la realidad. Sabido es por cualquier historiador del ámbito de las cofradías que desde la fundación de las corporaciones hasta la redacción y aprobación de sus estatutos, sobre todo en estos primeros años del movimiento cofrade, pueden mediar bastantes años. Y prueba de ello son las constantes referencias en las reglas al "uso y costumbre" que se había tenido hasta la fecha en el cumplimiento de determinados aspectos[23], por lo que deducimos que la vida de la cofradía, aun sin reglas escritas y aprobadas por la autoridad eclesiástica que rigieran su destino, venía ya latiendo desde algunos años antes. Desconocemos cuántos, porque de momento es imposible acreditarlo con documentos fiables. Resumiendo: estamos en condiciones de afirmar que hay noticias de la existencia de la Archicofradía de la Sangre de Málaga ya en 1507, pero no podemos aseverar documental y científicamente su existencia hasta 1578. Y desde luego sus primeras constituciones (al menos de las que se tiene constancia hasta la fecha) datan de 1578 y no de 1507 como se ha venido afirmando hasta ahora[24].

Toda esta argumentación para determinar una fecha exacta para la fundación de la cofradía y para la redacción de sus estatutos no tendría mucho sentido sin lo que vamos a exponer a continuación. Y no lo tendría porque, como hemos mencionado al comienzo de nuestro artículo, nuestra óptica para el estudio de las cofradías se ubica dentro de una visión integradora, en la cual lo menos importante es determinar qué cofradías son más antiguas, como si eso supusiera acreditar una superioridad sobre el resto de corporaciones. Ya hemos aclarado que no es esa nuestra intención.

El problema radica en las afirmaciones que, tomando como base una supuesta redacción de los estatutos de la cofradía de la que venimos hablando en 1507, se han realizado al respecto. Y es que en las principales referencias historiográficas que se ocupan de las cofradías malagueñas, algunas de las cuales ya hemos citado[25], se utiliza la ya referida mención al uso y costumbre para aplicarla a los años anteriores a 1507, llegando

cinco-siglos_20070404.html» [Última consulta: 20/11/2011]

[23] Concretamente, se menciona la costumbre adquirida en los capítulos I, X, XII y XIII.

[24] No podemos dejar de mencionar el caso de la Cofradía de la Sangre de Sevilla, ya extinta, cuyas reglas, conservadas en el Archivo del Arzobispado, habían sido erróneamente fechadas en 1480, ya que al margen de una de sus hojas aparecía tal fecha. Sin embargo, posteriormente los Dres. Sánchez Herrero y Pérez González demostraron que se trataba de un error, fechándose la regla mucho después, en 1581. Véase: Sánchez Herrero, José y Silvia Mª Pérez González: "La Cofradía de la Preciosa Sangre..." *op. cit*.

[25] Jiménez Guerrero, José, *Breve historia... op. cit.*, pp.7-13; Llordén, Andrés y Sebastián Souvirón: *Historia documental... op. cit.*, pp. 17-20; De Mateo Avilés, Elías, "Las procesiones y cultos en los siglos XVI y XVII", en De Mateo Avilés, Elías (ed.), *Semana Santa en Málaga. III: La Semana Santa malagueña a través de su historia*, Málaga, Arguval, 1987, p. 47.

a afirmar, por tanto, que la cofradía realizaba ya la estación penitencial –recogida en sus reglas– en las postrimerías del siglo XV. Pero no podemos olvidar que tal mención a las costumbres de la cofradía se realiza en 1578, año de la redacción real de los estatutos. Sería, por tanto, muy aventurado pensar que ya en los años finales del siglo XV se llevaba a cabo la estación penitencial por las calles de la ciudad.

Y es aventurado, además, porque el Dr. Sánchez Herrero, en todas las obras ya mencionadas[26], no habla de desfiles penitenciales sino hasta bien entrado el siglo XVI. Como indicábamos anteriormente, la primera constancia documental que se tiene sobre un desfile penitencial de una cofradía se remonta a 1519-1520[27], concretamente a la cofradía de la Vera Cruz de Écija, según consta en sus reglas fundacionales[28]. Esto no quiere decir que antes de esta fecha no existieran cofradías bajo las advocaciones ya mencionadas, como la Vera Cruz o la Sangre, sino que hasta este momento no empiezan a realizar desfiles penitenciales. De hecho, se sabe de la existencia de una cofradía del Santo Crucifijo y Santa Cruz en Zamora, cuyas constituciones datan de 1484, pero que no contemplan dicha penitencia[29].

Por todo lo argumentado, y porque creemos que la suposición y la ciencia historiográfica no deben ir nunca de la mano, lo más honesto es limitarse a las evidencias documentales que poseemos en la actualidad[30]. Y esas evidencias de lo que hablan es de unos primitivos estatutos de la Archicofradía de la Sangre de Málaga redactados en 1578, no antes. Afirmar lo contrario no es ni históricamente riguroso ni científicamente honesto. De todas formas, ya hemos aclarado que no negamos la supuesta existencia de la corporación a principios del siglo XVI (1507?), tal y como puede deducirse del expediente mencionado:

> "Y finalmente tan antigua que por congruentes tradiciones no dista mucho su erección de la conquistta de esta ciudad que por la desolación repetida de epidemias y pestes hay noticias haverse obscuresido tan bellas memorias, tan dignos monumentos de su creación y de cuya primitiva época aún resuena la heroicidad de sus primeros cofrades"[31].

De lo que no hay duda es de la enorme devoción a la Sangre de Cristo en Málaga durante estos primeros años tras la conquista cristiana, como lo demuestra la leyenda

[26] Vid. nota 1.
[27] Sánchez Herrero, José, "El origen de las cofradías penitenciales", *op. cit*., p. 49.
[28] Sánchez Herrero, José (Dir.) y Pérez González, Silvia Mª (Coord.), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2002, Regla LII, cap. 1.
[29] Sánchez Herrero, José, "El origen de las cofradías penitenciales", *op. cit.*, p. 49.
[30] Algunos autores, aun sin afirmarlo tajantemente, reconocen que hay que tomar precaución a la hora de realizar aseveraciones con respecto a este período de la historia de las cofradías. Véase: Castellanos Guerrero, Jesús, "Fundación de nuevas cofradías durante los siglos XVI y XVII", en De Mateo Avilés, Elías (ed.), *Semana Santa en Málaga... op. cit.*, p. 33.
[31] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 19v.

que tradicionalmente acompaña a la historia de la fundación de la cofradía, y que narra la salvación de dos marineros que estaban a punto de naufragar frente a las playas de la ciudad y a los cuales se les aparece la imagen de Cristo crucificado de cuyo costado manaba sangre abundante, por lo que fue denominado Cristo de la Sangre[32].

Tras todo este estudio previo, pasamos ahora al análisis de las reglas, que son las que pueden ofrecernos una visión fidedigna de la vida, misión y funciones de la cofradía. Las constituciones de estas corporaciones son sin duda una fuente valiosísima para su estudio, que viene a sumarse a otra documentación que en los últimos años está alcanzando un auge importante, como podrían ser los protocolos notariales. Metodológicamente, hemos dividido nuestro estudio en cuatro pilares fundamentales: el gobierno de la cofradía, las bases económicas, los cultos y la actividad asistencial. A lo largo del texto indicamos a pie de página las referencias a cada capítulo, en números romanos.

No podemos concluir esta parte sin hacer mención a la actualidad de la cofradía que nos ocupa. En efecto, la Archicofradía[33] de la Sangre de Málaga es una de las más señeras de la ciudad. Realiza su estación de penitencia en la noche del Miércoles Santo, y su sede canónica es la iglesia de San Felipe Neri. Durante la procesión, los hermanos acompañan a los dos tronos. En el primero de ellos va la imagen del Cristo de la Sangre, obra del escultor malagueño Francisco Palma Burgos en 1941. Esta imagen sustituye a la anterior, del siglo XVI, que fue quemada durante la destrucción de iglesias y conventos en 1931. En el segundo trono procesiona la imagen de María Santísima de Consolación y Lágrimas, que data del siglo XVIII, aunque ha sido restaurada en varias ocasiones durante los siglos posteriores. Está atribuida al imaginero malagueño Fernando Ortiz. Pasamos sin más dilación al estudio en profundidad de la corporación, lo que nos permite ver en qué consistían y cómo funcionaban las cofradías durante estos primeros años del movimiento penitencial.

3. El gobierno de la cofradía

Las disposiciones de la regla dedicadas a las labores de gobierno y gestión de la cofradía son las más numerosas. En efecto, de un total de 32 capítulos, 14 de ellos se refieren a tales aspectos. En estos primeros años del surgimiento cofrade, las juntas de gobierno que regían estas instituciones tenían una composición muy sencilla[34]. En efecto,

[32] Para ampliar sobre las leyendas y tradiciones de Málaga, puede consultarse la obra: Vázquez Otero, Diego, *Tradiciones malagueñas*, Málaga, Diputación Provincial-Instituto de Cultura, 1947.

[33] Aunque en la documentación por nosotros manejada se hace referencia siempre a la corporación con el título de "cofradía", su devenir histórico, como demuestra la concesión de numerosos privilegios y títulos, ha derivado en el cambio de denominación. Para una mayor profundización, véase: Llordén, Andrés y Sebastián Souvirón, "Real, Ilustre y Venerable Archicofradía del Santísimo Cristo de la Sangre y María Santísima de Consolación y Lágrimas", en Llordén, Andrés y Sebastián Souvirón, *Historia documental... op.cit*., pp. 557-585.

[34] Arboleda Goldaracena, Juan Carlos, "El gobierno de las hermandades y cofradías andaluzas en la Baja Edad Media", en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel*

la Cofradía de la Sangre no era una excepción, y su junta estaba formada por un prioste, dos mayordomos, dos diputados y dos alcaides, que debían ser nombrados el segundo día de Pascua florida de cada año[35]. El procedimiento es sencillo: los mayordomos y el prioste salientes han de nombrar a cuatro hermanos que, a su juicio, reúnan las condiciones necesarias para optar a los cargos que van a elegirse. Entre dichos hermanos se efectúa la votación en cabildo, optando al cargo de mayordomo los dos que más votos obtengan, y al de alcaide los otros dos. Igualmente se procede para la elección del prioste, realizándose la votación entre otros dos hermanos. Para la provisión del cargo de diputado se procede al nombramiento automático de los mayordomos salientes. El cargo de prioste se elige para dos años, pero el de mayordomo ha de elegirse anualmente. No obstante, si los hermanos consideran que la gestión ha sido adecuada, es posible optar a la reelección[36].

Las reglas son tajantes en cuanto al acatamiento de estas normas, incluyendo en un capítulo específico la prohibición de elegir más cargos de los anteriormente citados[37]. Además, los hermanos elegidos para ocupar los cargos han de acatar el nombramiento, bajo pena de un ducado de cera. Si no se accedía a dicho pago, el hermano era expulsado de la cofradía[38].

Tal y como hemos tenido la ocasión de demostrar en trabajos anteriores[39], para la Baja Edad Media y principios de la Edad Moderna es difícil determinar la función exacta de cada uno de los miembros de las juntas de gobierno de las cofradías, puesto que si bien hay cargos que podemos identificar claramente en la mayoría de las corporaciones, con unas funciones determinadas, en otros casos no se da una concordancia de funciones para un determinado miembro de la junta en las distintas cofradías, o bien encontramos funciones específicas que pueden ser desarrolladas por varios miembros. Así las cosas, veamos lo que la documentación estudiada nos ofrece para el caso de la Cofradía de la Sangre de Málaga.

La mayoría de los capítulos destinados a describir las funciones y obligaciones de los miembros de la junta de gobierno se refieren a la figura del prioste. La función principal del mismo es la de supervisar la gestión de los mayordomos, llevando la cuenta de lo que estos gastan y velando por el cumplimiento de los estatutos[40]. Quizá por ello, el prioste se mantiene en el cargo durante dos años, mientras que los mayordomos se eligen solo por uno, como ya hemos visto. Estas funciones nos recuerdan a las que desempeña en las juntas de gobierno actuales la figura del fiscal. El prioste, en efecto, estaba capacitado para pedir a los mayordomos una relación de las cuentas de la cofradía, incluyendo las

García de Cortázar, Universidad de Cantabria-Fundación Marcelino Botín-Instituto de Estudios Riojanos (en prensa) y Pérez González, Silvia Mª, *Los laicos... op.cit*., pp. 133-142.

[35] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 3r a 3v. Cap. I.

[36] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 3v. Cap. II.

[37] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 3v a 4r. Cap. III.

[38] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 4v a 5r. Cap. VII.

[39] Arboleda Goldaracena, Juan Carlos, "El gobierno de las hermandades..." *op.cit.*

[40] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 9r a 9v. Cap. XXIII.

limosnas, pagos, entradas de hermanos, etc.[41]. Si los dichos mayordomos no acatan la petición, el prioste puede convocar un cabildo para destituirlos. También es obligación del prioste leer a cada uno de los cargos electos las funciones que les corresponden por regla[42]. Los estatutos también especifican que toda votación ha de realizarse en presencia del prioste, siendo de lo contrario nula[43].

Del resto de miembros de la junta no se especifican sus funciones concretas, si bien, como veremos más adelante, las del mayordomo están íntimamente relacionadas con la gestión económica y patrimonial de la cofradía.

Las reglas, sin embargo, establecen las funciones de un cargo que, aun sin formar parte de la junta de gobierno en sí, desarrolla una labor importantísima, de la cual los investigadores cofrades debemos sentirnos deudores. Nos estamos refiriendo a la figura del escribano. En efecto, la persona electa para tal cargo debe estar presente en cada uno de los cabildos, llevando las escrituras y tomando cuenta de todas las decisiones. Se especifica que no debe cobrar ningún salario, aunque el día de la procesión se le concede la dignidad de portar un cetro como el resto de oficiales[44]. Lo mismo sucede con los demás cargos, que tampoco han de percibir salario alguno[45]. El escribano debe cumplir sus funciones y asistir a los cabildos cada vez que es llamado para ello, bajo pena de ser destituido del cargo[46].

Por último, destacamos la función de otro personaje que aparece de forma indirecta en la documentación estudiada[47]. Se trata del muñidor, cuya función no es otra que la de avisar a los hermanos cuando han de acudir a cumplir sus obligaciones para con la cofradía, ya sea mediante la asistencia a cabildos, misas, cultos, entierros... etc. El muñidor no formaba parte de la junta de gobierno, sino que era un empleado de la misma[48]. En anteriores trabajos hemos documentado la retribución del cargo con un salario específico[49]. En el caso de la Cofradía de la Sangre, no se estipula un sueldo concreto, si bien se menciona que, en el momento de la entrada de nuevos hermanos, estos han de aportar una determinada cantidad para el muñidor[50].

La asamblea en la que se reúnen todos los miembros de la cofradía, y en la que la junta de gobierno lleva a cabo la expresión de su autoridad, recibe el nombre de cabildo, como hemos visto con anterioridad. Este ha de ser convocado cada vez que los oficiales de la junta estimen que es necesario, estableciéndose una pena de cuatro onzas

[41] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 9v a 10r. Cap. XXIV.
[42] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 10r. Cap. XXV.
[43] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 10v a 11r. Cap. XXX.
[44] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 10r a 10v. Cap. XXVIII.
[45] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 10r. Cap. XXVI.
[46] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 10v. Cap. XXIX.
[47] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 10v. Cap. XXIX.
[48] Pérez González, Silvia Mª, *Los laicos... op.cit*., p.135.
[49] Arboleda Goldaracena, Juan Carlos, "El gobierno de las hermandades..." *op.cit.*
[50] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 6r a 6v. Cap. XII.

de cera para el hermano que no asistiere siendo llamado[51]. Si el cabildo es solicitado por una amplia mayoría de hermanos ante la mala gestión de los mayordomos, y estos no quisieren convocarlo, el prioste puede realizar la convocatoria, quedando vetado el acceso a los dichos mayordomos, los cuales pueden ser destituidos por el mismo cabildo[52]. En los cabildos es preciso guardar el debido respeto, pudiendo intervenir los hermanos únicamente si lo hacen de pie y con el libro de reglas en la mano, pagando cuatro maravedís de pena si la intervención se realiza de otra manera. Estaba igualmente prohibido el juramento en nombre de Dios o de la Virgen, bajo pena de diez maravedís.

4. Bases económicas

La economía de las cofradías en la Baja Edad Media y a principios de la modernidad se sustentaba fundamentalmente en diversos bienes, como casas o propiedades rurales, y en las rentas que estos producían. La documentación que hemos manejado para el presente trabajo no es muy ilustrativa a este respecto, pues se trata de los estatutos de la propia cofradía, claros en lo que se refiere a cuestiones espirituales y de gestión interna, pero sin entrar en lo económico. Para un conocimiento más exhaustivo de esta realidad, hace falta recurrir a otro tipo de documentación, como son los protocolos notariales, fieles testigos de la actuación en sociedad de las cofradías, instituciones puramente religiosas pero a las que, obviamente, no se les puede negar una vertiente secular importantísima. Como referente, podemos destacar el estudio de la economía de las cofradías sevillanas llevado a cabo por la Dra. Pérez González[53], ocupándose de la segunda mitad del siglo XV y los primeros años del XVI.

Así las cosas, las constituciones permiten, sin embargo, entrever algunos aspectos de la organización económica de la cofradía. En primer lugar, esta había de pagar a los frailes del monasterio de Nuestra Señora la Madre de Dios, donde la cofradía tenía su capilla, un censo de diez ducados, cinco de los cuales debían pagarse en la fiesta de San Juan y los restantes en Navidad[54].

Los mayordomos han de llevar todas la cuentas de la hermandad en lo relativo a limosnas, pagos, entrada de hermanos, etc. Todo ha de ser apuntado en un libro que se tendrá para tal efecto[55]. Además, los dichos mayordomos han de responder ante el resto de la cofradía en lo que se refiere a la administración de los bienes de la corporación. Para ello, han de dar cuenta de las pertenencias que obran en poder de la institución al comienzo y al final de su mandato, debiendo reponer de su bolsillo lo que faltare[56].

[51] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 5r. Cap. VIII.
[52] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 5r a 5v. Cap. IX.
[53] Pérez González, Silvia Mª, *Los laicos... op.cit.*, pp.151-168.
[54] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 4r. Cap. IV.
[55] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 4r a 4v. Cap. V.
[56] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 4v. Cap. VI.

Otra de las bases fundamentales para el sustento económico de la cofradía son las cuotas que han de pagar los hermanos a la hora de su ingreso. En el caso de la Cofradía de la Sangre, se especifica que los hermanos varones han de abonar cuatro reales más ocho maravedís para el muñidor; las mujeres pagan la mitad[57]. Además, los hermanos tienen la obligación de pagar anualmente una determinada cantidad de cera. Este pago había de realizarse el Domingo de Ramos, abonando los hermanos de sangre 36 maravedís, y dos reales los de luminaria[58].

Las constituciones regulan igualmente la gestión económica que han de realizar los mayordomos. Para ello, se les obliga a dar cuenta de cualquier compra cuyo importe supere los 100 maravedís[59]. En el caso de que el importe alcance los 300 maravedís, es necesaria la aprobación del prioste, sin la cual dicho gasto correrá a cargo del propio mayordomo, y no de la cofradía[60].

5. Los cultos

Pasamos ahora a los dos puntos álgidos de la existencia de la cofradía, como son los cultos y la asistencia benéfica. Nos ocupamos en primer lugar de la faceta cultual de la corporación. Esta se desarrolla en tres puntos fundamentales.

El primero de ellos, como no podía ser de otra manera, tiene que ver con la procesión de disciplina que la cofradía ha de realizar la noche del Jueves Santo. Este es el verdadero origen de las cofradías penitenciales, que surgen, como ya hemos visto, por la conjunción de la devoción a la Pasión y Muerte de Jesucristo, materializada en las advocaciones de la Sangre y la Vera Cruz, y el desarrollo del movimiento de los disciplinantes. Esta unión es la que provoca la salida a las calles de estas corporaciones que, en sus orígenes, reunían a un determinado grupo de cofrades que recorrían la ciudad haciendo penitencia acompañados normalmente de un pequeño crucifijo. La ostentación y el lujo vendrán más adelante, tras el Concilio de Trento y la explosión de la religiosidad barroca.

Pues bien, dentro de esta línea de sencillez que caracteriza las procesiones de las cofradías bajomedievales y de principios de la modernidad, el caso de la corporación que nos ocupa no es una excepción. Las constituciones recogen la obligatoriedad de realizar esta estación de penitencia, como hemos dicho, la noche del Jueves Santo. Se establece el recorrido de la misma, que ha de partir del convento donde tiene su sede, extramuros de la ciudad, para dirigirse en primer lugar a la iglesia de Nuestra Señora de la Victoria, patrona de Málaga y cuya devoción está ligada a la conquista de la plaza por los Reyes

[57] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 6r a 6v. Cap. XII.
[58] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 6v. Cap. XIII.
[59] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 11r. Cap. XXXI.
[60] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 11r. Cap. XXXII.

Católicos[61], y continuar hacia las cuatro parroquias primitivas de la ciudad: Santiago, Santa María (Catedral), San Juan y Santos Mártires Ciriaco y Paula[62].

Otra segunda faceta de la actividad cultual de la cofradía tiene que ver con las procesiones de rogativas que frecuentemente se llevaban a cabo en caso de necesidad. Concretamente, las constituciones recogen la posibilidad de realizar estas salidas, siempre con la autorización debida del obispo, en caso de sequía. Para ello, se pedirá la limosna de los hermanos. También se pagará a los frailes del convento para que el día de la procesión celebren una misa cantada con diácono y subdiácono aplicada para tal fin[63].

El tercer punto es quizá el más revelador en cuanto a la relación entre las advocaciones de la Sangre y la Vera Cruz, que apuntamos al comienzo de este artículo. Se trata de la celebración, todos los años, de la fiesta de la Santa Cruz, que tiene lugar el tercer día del mes de mayo. Para ello, la víspera de la fiesta, la cofradía ha de sacar la cruz que custodia en la iglesia de San Juan, y dirigirse en procesión al monasterio donde tiene su sede, donde celebrarán la fiesta al día siguiente. En virtud de la custodia de esta cruz en la dicha iglesia, la cofradía se obliga a pagar cuatro ducados a los curas y beneficiados de la misma, encargando además la celebración de una misa cantada mensual, el último viernes de cada mes[64]. En esta fiesta de la Santa Cruz, el privilegio de portar el estandarte lo poseen los mayordomos que en algún momento pasado han ostentado dicho cargo en la cofradía[65].

6. Asistencia y caridad

Por último, nos ocuparemos de la actividad benéfico-asistencial de la cofradía, sin duda otro de los puntos clave de su existencia, junto con la procesión del Jueves Santo. En efecto, las cofradías se constituyen desde sus orígenes como formas de asistencia benéfica, ya sea esta intra o extracorporativa[66]. Esta asistencia se manifiesta en tres facetas: honras fúnebres por los difuntos, atención a los enfermos y caridad con los pobres.

---

[61] Reder Gadow, Marion, "La devoción a la Virgen de la Victoria de Málaga durante los tiempos modernos", en Sánchez Ramos, Valeriano, *Los mínimos en Andalucía: IV Centenario de la fundación del Convento de Nuestra Señora de la Victoria de Vera (Almería)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2006, pp. 389-410.

[62] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 5v a 6r. Cap. X.

[63] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 6r. Cap. XI.

[64] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 6v a 7r. Cap. XIV.

[65] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 10r. Cap. XXVII.

[66] Para un estudio más exhaustivo pueden consultarse las siguientes referencias: Sánchez Herrero, José, *Las diócesis del reino de León... op.cit*., p. 398; Carmona García, Juan Ignacio, *El sistema de la hospitalidad pública en la Sevilla del Antiguo Régimen*, Sevilla, Diputación Provincial, 1979, pp. 16 y 55 y siguientes.; Pérez González, Silvia Mª, "Aspectos socio-caritativos de las Cofradías de la Cruz andaluzas (siglos XV y XVI)", en *Actas del IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*, Zamora, Cofradía de la Santa Vera Cruz, 2009, pp. 717-738.

En el primero de los casos, la celebración de honras fúnebres no se limita únicamente a los hermanos, sino que las constituciones establecen que cualquier persona que a la hora de morir se encomendase a la Sangre de Cristo y a la cofradía, recibe el derecho de que esta mande celebrar cinco misas rezadas por su alma en su capilla y acompañe al cadáver con su insignia y cera[67].

En el caso de los hermanos, estos adquieren el mencionado derecho en el momento de ingresar en la cofradía[68]. Igualmente, se ha de acompañar el cadáver con insignia y cera, y celebrar cinco misas rezadas. Los hermanos gozan asimismo del privilegio de poder ser enterrados en la capilla[69], para lo cual se establece expresamente que este espacio sagrado es de todos los cofrades, previniendo posibles atribuciones de privilegios o lugares determinados por parte de los miembros de la junta de gobierno[70].

La asistencia a los hermanos enfermos se manifiesta en función de la gravedad de los mismos. Si no son moribundos, las constituciones establecen que uno de los mayordomos y el prioste los visiten cada tres días, recordándoles el consuelo de la vida cristiana, la fugacidad de la existencia y la proximidad de la salvación. Si el enfermo en cuestión es muy pobre, se establece una limosna de dos reales cada visita, a cuenta de la cofradía[71]. Si el enfermo se encuentra próximo a la muerte, ha de ser acompañado en tan duro trance por los mayordomos, el prioste o cualquier hermano que fuere llamado, bajo pena de media libra de cera. Ha de acompañarse al enfermo con dos velas en la cabecera de la cama, recordándole la Pasión de Jesucristo[72].

Por último, la actividad asistencial de la Cofradía de la Sangre se traducía en la obligatoriedad para los mayordomos de dar de comer a los pobres de la cárcel el tercer viernes de cada mes, así como los viernes de Cuaresma, a costa de la cofradía[73].

7. Conclusiones

La Archicofradía de la Sangre de Málaga fue, en sus orígenes, un ejemplo más de la forma de funcionamiento de estas corporaciones durante los primeros años del surgimiento cofrade. Su labor asistencial se enfocaba mayoritariamente a la asistencia a los pobres y enfermos, y a la celebración de honras fúnebres por los difuntos, y su principal manifestación de culto público se llevaba a cabo la noche del Jueves Santo, en la que los cofrades realizaban la procesión de disciplina por las calles de la ciudad de Málaga.

[67] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 7r. Cap. XV.
[68] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 7r a 7v. Cap. XVI.
[69] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 7v. Cap. XVII.
[70] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folios 7v a 8r. Cap. XVIII.
[71] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 8v. Cap. XXI.
[72] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 9r. Cap. XXII.
[73] A.H.N., sección Consejos, leg.1362, nº 14. Folio 8r. Cap. XIX.

La devoción a la Sangre de Cristo, como se ha demostrado en numerosos trabajos, está íntimamente ligada al surgimiento de las cofradías penitenciales, que no se produce sino hasta las primeras décadas del siglo XVI. Esta unión también se manifiesta en la advocación de la Vera Cruz, quedando probada la vinculación entre ambas devociones. Creemos que en nuestro trabajo hemos aportado nuestro granito de arena a tan magna empresa, trayendo a colación el caso de la ciudad de Málaga, en la que precisamente las dos primeras cofradías de las que se tienen referencias son las de la Sangre y la Vera Cruz, por fortuna existentes aún en la actualidad.

No queremos finalizar sin aportar una reflexión que consideramos importante. Como ya hemos tenido la ocasión de ver a lo largo del desarrollo de este artículo, muchas veces en el mundo cofrade se recurre a noticias, suposiciones, elucubraciones, rumores... para conformar vagamente la historia de determinadas corporaciones, atribuyéndoles una supuesta antigüedad que pueda legitimar su supremacía sobre otras hermandades y ser así "las reinas" de la Semana Santa. Pero ya lo hemos dicho: la ciencia histórica y la suposición no pueden ir de la mano nunca. Lo justo, lo honesto, lo científico en definitiva es atenerse a la documentación disponible y poner empeño y entusiasmo por ver ampliadas las fuentes de información, pero no inventar o distorsionar los datos contenidos en los documentos únicamente por acreditar una falsa veteranía que, en nuestra opinión, carece de sentido. Si no, lo próximo será pretender hacer creer que ya había cofradías incluso antes de la conquista cristiana.

ASRI ARTE Y SOCIEDAD REVISTA INVESTIGACIÓN
Número 11
Octubre 2016

LA EVOLUCIÓN DEL MANTO COMO ELEMENTO ICONOGRÁFICO PROCESIONAL EN LA CIUDAD DE MÁLAGA. EL CASO DEL PARTICULAR MANTO DE NUESTRA SEÑORA DE LA CONCEPCIÓN

THE EVOLUTION OF CLOAK AS AN ICONOGRAPHIC PROCESSIONAL ELEMENT IN MALAGA. THE PARTICULAR CASE OF OUR LADY OF CONCEPTION'S CLOAK

José Manuel Torres Ponce
Profesor de la Junta de Andalucía (España)

Recibido: 3 de Agosto de 2016
Aceptado: 30 de Septiembre de 2016

Resumen:

A lo largo del presente artículo vamos a realizar un recorrido por el uso del manto como un atributo iconográfico de nuestras imágenes marianas en el ámbito procesional. Asimismo, continuaremos con una primera aproximación histórico-artística en torno al manto de procesión utilizado cada Domingo de Ramos por Nuestra Señora de la Concepción.

Palabras Clave: *Inmaculada Concepción, Semana Santa Málaga, Manto Procesional, Bordados, Leopoldo Padilla*

Abstract:

Throughout this article we will take a tour of the cloak use as an iconographic attribute of our Marian images in the processional field. Likewise, we will continue with a first artistic-historical approach around the processional cloak every Palm Sunday used by Our Lady of Conception.

Keywords: *Immaculate Conception, Holy Week Malaga, Processional cloak, needlework, Leopoldo Padilla*

* * * * *

Un olivo se mece tras Jesús,
Y un olivo de oro y piedras,
El manto de la Virgen.

Javier Conde[1]

[1] GARRIDO, Antonio, *et al*, "Carlos Álvarez y Javier Conde narran el Domingo de Ramos", en *Pasión del Sur*, CD-1, Málaga, Turismo Andaluz, 2004.

1. El manto como atributo iconográfico

El manto, concebido como un elemento iconográfico y comprendido como un atributo de protección, no es una concesión única y exclusiva de la representación de la Virgen María. Desde un punto de vista antropológico, e incluso materialista, se trata de una pieza que formaba parte de las más arraigadas tradiciones de los pueblos precristianos, que simboliza la custodia y auxilio ejercido por el que lo porta o lo coloca hacia la persona que lo recibe. Por ello mismo, existen una serie de actos que conllevan el envolvimiento de una persona, de una forma un tanto protocolaria, y traen consigo un significado de amparo, atención y cuidado. Sirva de ejemplo de ello los ritos judíos de adopción y matrimonio en el que el hombre cubre bajo un velo a la mujer con la que se casa. Más allá de las representaciones divinas, en épocas posteriores, veremos una traslación de este símbolo hacia reyes y obispos, como un signo de poder y pertenencia a un estrato social superior, bajo el que cobijar a súbditos, acusados y a todo aquel que buscara refugio.

Sin embargo, un hecho que es necesario tener en cuenta a la hora de aproximarnos al estudio de la iconografía mariana, es que no hay otro personaje en la vida de Cristo que beba más del mito y la leyenda que ella. Esta situación propició, a lo largo del tiempo, el desarrollo de una compleja e incluso controvertida iconografía en torno a su figura. Los distintos episodios bíblicos en los que María interviene nos aportan una visión sustancialmente desdibujada y borrosa de ella, limitada tan solo a la exhibición de una mujer con una actitud estática y constreñida. Ello queda patente en la Anunciación, en la Visitación, en la pérdida de Jesús en el Templo y en las bodas de Caná, donde la madre de Jesús tan solo obtiene el papel de actriz secundaria con apenas unos limitados vocablos. No muy superior va a ser su protagonismo en la Pasión de su Hijo, siendo, tan solo, San Juan el que nos dice que "*estaba junto a la cruz de Jesús su madre"*[2]. Sirvan las palabras de Santo Tomás de Villanueva para justificar esta parquedad de noticias, "*no acusemos a la negligencia de los evangelistas. La gloria de la Virgen es más fácil de pensar que de describir. Ya es bastante para su historia que se haya escrito que de ella nació Jesús. Le basta con ser la Madre de Dios"*[3].

Esta ausencia de referencias, como decimos, propició a partir de la proclamación de María como madre de Jesús, en el Concilio de Éfeso del año 431, el surgimiento de toda una parafernalia narrativa e iconográfica en torno a esta figura femenina, que ha llegado a equipararse en importancia, por la religiosidad popular, al propio Cristo. A la par que se establecía una auténtica *Compassio Mariae,* con claros paralelismos con la efigie de Cristo (si en el Salvador se personifica la ausencia de pecado, los dolores de los distintos episodios de la Pasión y la Ascensión; María, como buena *Imitatio Christi*, encarnaría la privación del pecado, los dolores padecidos por el derramamiento de la sangre del hijo amado y la Asunción), se realizaban sus primeras manifestaciones.

El uso del manto como pieza de la vestimenta de María encarna, por otro lado, la "*fusión del poder temporal y espiritual"*[4] y está presente desde las más antiguas

[2] Jn 19, 25.
[3] Cita recogida en REAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía del Nuevo Testamento.* Volumen 1, Tomo 2, Barcelona, Ediciones Serval, 2002, p. 61.
[4] SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio, *El Alma de la madera,* Málaga, Hermandad de la Amargura, 1996, p. 287.

representaciones. Ello queda demostrado por las Vírgenes *Theotokos* bizantinas en las que la cabeza, hombros y cuerpo aparecen cubiertos por esta presea (Figura 1). Sin embargo, el período en el que la idea de la Virgen protectora adquiere un mayor desarrollo e importancia es en el Medievo, fruto de un proceso de humanización que le hace tomar y apoderarse, de una forma definitiva, de los atributos propios de las reinas. Ilustrativas de esta situación resultan las palabras del monje cisterciense Cesáreo de Heisterbach, quien relata que:

> (...) un monje cisterciense muy devoto de Nuestra Señora, se vio transportado en sueños al paraíso. Allí vio a monjes cluniacenses y premonstratenses, pero a nadie de su orden. Inquieto, se volvió hacia la Bienaventurada Madre de Dios: ¿Qué sucede, Santísima Señora –dijo- que aquí no veo a ningún cisterciense? ¿Estarán vuestros servidores excluidos de las beatitudes celestiales? Al verlo turbado, la Reina del Cielo le respondió: Amo tanto a mis cistercienses que los abrigo entre mis brazos. Se abrió el manto, que era de extraordinaria amplitud y le mostró una innumerable multitud de monjes y conversos[5].

Es, precisamente, a partir de estos siglos cuando asistiremos a una auténtica expansión monástica de la representación de la Virgen, bajo la iconografía de la Misericordia, que ampara y protege a miembros de distintas órdenes masculinas y femeninas como los dominicos, los cistercienses, los jesuitas, los cartujos o las carmelitas. (Figura 2)

Figura 1. Virgen Theotokos. Ábside de Santa Sofía. Siglo IX. Estambul. Fuente: propia.

[5] Cita recogida en REAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano...* p. 128.

Figura 2: Francisco de Zurbarán. 1630-1635. Museo de Bellas Artes de Sevilla.

Sin embargo, esta exhibición de María, como pastora que recoge a su rebaño, fue objeto de mofa por parte de los protestantes hasta el punto que "*el Concilio de Trento, encargado de depurar la iconografía católica, creyó más prudente abandonar esta tradición que proporcionaba temas de irrisión y burla a los heréticos"*[6]. Esta situación propició la pronta desaparición de esta curiosa iconografía siendo las representaciones posteriores al siglo XVI, como la de Francisco de Zurbarán (1598-1664), meras reminiscencias del pasado.

No obstante, el surgimiento y desarrollo que experimentaron las cofradías trajo consigo la realización de esta prenda del ajuar mariano bajo el que subyace, por un lado, la idea evocadora de la Virgen de la Misericordia, de la *Mater Omnium,* y protectora de fieles; a la par que, por otro lado, se convierte en un significativo soporte, de amplia superficie, en el que poder desarrollar toda una extensa labor artística. Pese a los intentos del Concilio de Trento por eliminar esa concepción de esta parte de la vestimenta de María, esta percepción del mismo caló tanto en el subconsciente de la religiosidad popular, que no solo ha perdurado hasta la actualidad, sino que, para el caso local de nuestra ciudad, también se convirtió en parte protagonista de la decimonónica y romántica leyenda de aquel bandido que, en busca de amparo y protección, se escondió bajo el manto de la Virgen de la Amargura.

2. La evolución del manto procesional en Málaga

A priori puede llamar ciertamente la atención la falta de interés mostrada por nuestra historiografía en lo referente al análisis de los bordados y de la evolución que éstos experimentan a lo largo de la Historia. Los mismos se reducen a pequeños artículos en distintos números de las revistas "La Saeta"[7] y "Gibralfaro"[8], curiosas

[6] *Ibídem*, p. 121.
[7] Sirvan de ejemplo: LLORDÉN SIMÓN, Andrés, "Francisco de Guzmán y Francisco Tablas realizaron en 1614 una importante obra de bordado para la Cofradía de la Vera Cruz", en *La Saeta*, nº 12, Málaga, 1947, pp. 37-38; ANÓNIMO, "Nuevo manto para la Esperanza", en *La Saeta*, nº 17, Málaga, 1952, p. 18;

entrevistas a nuestros más destacados bordadores[9], alguna que otra investigación realizada como Trabajo Fin de Máster de la Universidad de Málaga[10] y a ciertas aportaciones en congresos[11] y enciclopedias[12]. Esta falta de estudios puede venir derivada, como bien apunta Serralvo Galán, por la "*decimonónica, anquilosada y reduccionista categorización entre "Artes Mayores" y "Artes Menores"* [a las que pertenece el bordado], *que en consecuencia también suponía una división categórica entre "historiadores mayores" e "historiadores menores" según se ocuparan de unos u otros temas"*[13]. Esta idea es la que subyace bajo la parquedad y el silencio que caracteriza a los estudios del bordado, en general, y de nuestra ciudad, en particular.

Las indagaciones en torno a los cambios que experimentan nuestros mantos presentan la misma situación de mesura y comedimiento que el bordado, siendo muy pocas y escasas las referencias con las que contamos. Si bien es cierto que sería del todo pretencioso realizar una acertada y detallista exploración en torno a la transformación que experimenta el manto en nuestra ciudad, igual de cierto es que vamos a intentar confeccionar un pequeño y primer acercamiento al estudio del mismo.

Las vagas referencias con las que contamos de la centuria decimonónica, así como las fotografías de principios del siglo pasado, nos hacen pensar en la existencia de un manto de medianas dimensiones, cuya extensión abarcaba desde la cabeza de nuestras sagradas imágenes marianas hasta ocupar parte del cajillo de las andas procesionales, evitando, de esta forma, que se viera la parte trasera de la imagen, de la peana y parte de las andas. Ésta sería la tónica más extendida por nuestras hermandades hasta el estreno, en 1924, del tristemente desaparecido manto de la Esperanza.

Certeras, en este sentido, son las noticias conservadas de los mantos realizados durante la década de los años veinte, momento en el que se va a producir una "*sistemática puesta en valor de la Semana Santa de Málaga a la par que supuso el*

ANÓNIMO, "Nuevo Palio para María Santísima de los Dolores", en *La Saeta*, nº 18, Málaga, 1953, p. 94; ANÓNIMO, "Otra maravillosa realización artística de los importantes talleres de bordado de Sobrinos de José Caro", en *La Saeta*, nº 20, Málaga, 1955, p. 112; ANÓNIMO. "Las monjas de San Carlos", en *La Saeta*, nº 0, Málaga, 1981, pp. 24-25; CABELLO DÍAZ, Mª Encarnación, "Juan Rosén. Un especialista de la belleza", en *La Saeta*, Málaga, otoño 1991, pp. 55-59.

[8] LLORDÉN SIMÓN, Andrés, "Maestros bordadores malagueños. Datos inéditos para la Historia del arte en la ciudad de Málaga. (siglos XVI-XIX)", en *Rev. Gibralfaro*, nº20, Málaga, 1968, pp. 25-120 y LLORDÉN SIMÓN, Andrés "Maestros bordadores malagueños. Datos inéditos para la Historia del arte en la ciudad de Málaga. (siglos XVI-XIX)", en *Rev. Gibralfaro*, nº21, Málaga, 1969, pp. 39-69.

[9] PALOMO, Alberto, "Entrevista a Manuel Mendoza Ordoñez y Salvador Aguilar Sanmiguel", en *La Saeta*, Málaga, otoño 2004, pp. 64-74; LÓPEZ TAZA, Rafael y RODRÍGUEZ PUENTE, Rafael "Manuel Mendoza y Salvador Aguilar", en *Cáliz de Paz. Revista Independiente de Religiosidad Popular*, nº 5, Málaga, 2005, pp. 182-191. Véase también las entrevistas realizadas por La Tribuna (www.latribuna.org) a Joaquín Salcedo y Salvador Oliver.

[10] SERRALVO GALÁN, Carlos, *Aproximación metodológica al estudio del arte textil en la Catedral de Málaga*, Trabajo Fin de Máster. Málaga, Universidad de Málaga, 2014;

[11] Véase: SERRALVO GALÁN, Carlos, "De capa a manto, de casulla a saya. Nuevos usos para el bordado litúrgico en la era de Internet" en VIDAL BERNABÉ, Inmaculada y CAÑESTRO DONOSO, Alejandro (coords), *Actas del Congreso Nacional de Arte y Semana Santa (Monóvar, 2014)*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura. [en prensa]

[12] NIETO CRUZ, Eduardo, "El ajuar procesional de las Cofradías", en *Semana Santa en Málaga*, Tomo 5, Málaga, Editorial Arguval, 1990, pp. 152-217 y FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther. (coord.), *Arte y Artesanías de la Semana Santa andaluza. Bordados en oro y sedas*, Tomo 4, Sevilla, Tartessos, 2005.

[13] SERRALVO GALÁN, Carlos. *Aproximación metodológica al estudio del arte textil en la Catedral de Málaga*. Trabajo Fin de Máster. Málaga, Universidad de Málaga, 2014, p. 1.

pistoletazo de salida para la formación de nuevas hermandades, la recuperación de otras extintas y el encargo de nuevos enseres e imágenes con el que nutrir las tan ansiadas apetencias patrimoniales de las cofradías"[14]. De esta forma, la revista de Semana Santa en Málaga, de 1922, nos informa de las reformas introducidas en el cortejo de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús de la Oración en el Huerto y Nuestra Señora de la Concepción Dolorosa, donde se hace constar que la Virgen "*estrena un hermosísimo manto de rico terciopelo azul celeste con encaje y suntuoso fleco de oro, confeccionado por la acreditada casa de don Juan Bautista Jimeno, de Sevilla"*[15]. A tenor de las fotografías conservadas todo parece llevarnos a afirmar que se trata de un manto de medianas dimensiones, justo para tapar la espalda de la efigie y la parte superior del carrete que procesionaba en estas fechas. En la misma tendencia nos encontramos el llevado desde 1919 por la Virgen del Mayor Dolor "*azul eléctrico ricamente bordado en oro"*[16], el de la Virgen de los Dolores (hoy bajo la advocación de la Paloma) de 1912 o el estrenado por la Virgen de la Amargura en 1923 "*de terciopelo carmesí, bordado en oro"*[17]. Los únicos vestigios que podemos encontrar en la actualidad - y que nos dan una idea aproximada de la configuración que tuvieron estas preseas- son los sendos mandos utilizados por la Virgen del Traspaso y Soledad de Viñeros (ejecutado por las Reverendas Madres Filipenses en 1965) y el de la Virgen de los Dolores de Servitas. (Figura 3)

Figuras 3 y 4. A la izquierda. Javier Román. Manto de María Santísima del Traspaso y Soledad de Viñeros. 2015. A la derecha. Archivo de la Hermandad del Sepulcro. Manto de Nuestra Señora de la Soledad.

A partir de 1922 asistiremos a un paulatino engrandecimiento de los mantos, en cuanto a la presencia de los bordados y la calidad de los mismos –aparentemente según se desprende de las fotografías conservadas-, mientras que las dimensiones seguirán

[14] TORRES PONCE, José Manuel. "Málaga como ejemplo de encrucijada de diferentes estilos escultóricos a lo largo del siglo XX y XXI", en *Modellino, revista digital de escultura e imaginería*, nº 1, Vélez-Málaga, p. 32.
[15] Cita recogida por Agustín Clavijo en CLAVIJO, Agustín, *Semana Santa en Málaga*, Tomo 1, Málaga, editorial Arguval, 1987, p. 71.
[16] *La Unión Mercantil*, 17 de marzo de 1920.
[17] AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS, *La Saeta*, Málaga, 1923, p. 34.

siendo sensiblemente inferiores a las actuales, aunque mayores que las ejecutadas hasta entonces. En este sentido, caben destacar los procesionados por las efigies marianas de la Hermandad del Sepulcro -realizado en 1922 por las Madres Adoratrices y conservado en la actualidad-, el de la Virgen de los Dolores de Expiración "*de terciopelo negro, artísticamente bordado en plata de ley con variaciones de puntos, trabajo que ha realizado las Religiosas Adoratrices"*[18] a partir de 1924; y el de Nuestra Señora de la Concepción quien "*lucirá este año* [1928] *un riquísimo manto de terciopelo azul eléctrico, artísticamente bordado en plata. Ha sido realizado este importante trabajo por la casa Hijos de A. Llana Torres, de Valencia, quien empleando materiales de primera calidad, ha ejecutado la artística obra con arreglo al más puro estilo renacimiento"*[19]. (Figura 4)

Mención aparte merecen las reformas realizadas en el seno de la Archicofradía de la Esperanza desde principios de siglo, orientados a aumentar la majestuosidad y suntuosidad de su desfile procesional y que vendrían a marcar las pautas a seguir por el resto de hermandades. Las referencias más antiguas que tenemos del atavío de esta imagen mariana nos ofrecen la visión de una Virgen para la que "*tanto el vestido como el manto (...) eran negros"*[20]. Si bien la primera gran transformación que vivirá la concepción de la indumentaria de la Santísima Virgen vino en 1916, cuando, más allá del aumento de las dimensiones experimentado por las andas procesionales, "*lucirá (...) bordados en oro un valioso vestido de raso blanco y un regio manto de terciopelo verde, regalo hecho por suscripción de distinguidas damas malagueñas"*[21]. Sin embargo, el punto de partida del engrandecimiento de las dimensiones de nuestros mantos viene, sin duda alguna, con la llegada a nuestra Semana Santa del granadino Luis de Vicente[22] (1884-1929), y la consecución de las primeras andas procesionales cuyas dimensiones y calidades no tenían parangón con lo realizado hasta el momento. De esta forma, en 1922, la Esperanza realizaba un trono de gran tamaño que invitaba al encargo, en 1924, de un manto con unas proporciones desorbitadas. Agustín Clavijo se hace eco de las características del mismo alegando que "*es de color verde, ricamente bordado en oro por las Religiosas Adoratrices de Málaga. En el bordado van, como motivos decorativos, frutas y flores de la localidad"*[23]. El esplendor contenido en el mismo quedó reflejado en la descripción dada por la revista de La Saeta de 1931, donde se definía "*como suprema ostentación de riqueza y digna prenda de valor, lleva la Virgen un regio manto de terciopelo verde, de ocho metros y medios de largo por cinco y medio de ancho (...). De su cuantía y valor dice mucho el hecho de que se haya tardado cuatro años en bordarlo y represente un costo de 100.000 pesetas"*[24]. (Figura 5)

[18] CLAVIJO, Agustín, *Semana Santa en Málaga*, Tomo 2, Málaga, editorial Arguval, 1987, p. 51.
[19] AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS, *La Saeta*. Málaga, 1928, p. 144.
[20] CLAVIJO, Agustín, *Semana Santa en Málaga…*, p. 139.
[21] *Ibídem*, p. 140.
[22] Una primera aproximación a su obra es el trabajo de DÍAZ OCEJO, María Pilar, "La obra del tallista Luis de Vicente", en *Cáliz de Paz, Revista Independiente de Religiosidad Popular*, nº 7, Málaga, Gráficas San Pancracio, 2005, pp. 58-69.
[23] CLAVIJO, A, *Semana Santa en Málaga…* p. 140.
[24] AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS, *La Saeta*. Málaga, 1931, p. 78.

Figura 5. Archivo de la Hermandad de la Esperanza. Desaparecido Manto de María Santísima de la Esperanza.

A partir de este momento se produce toda una vorágine de encargos de tronos al ya referido tallista granadino y en los que, como consecuencia de las nuevas magnitudes, los mantos adquirirán mayor protagonismo y prestancia. Buena prueba de ello son las andas procesionales realizadas para la Virgen del Amor (1926) y las de Consolación y Lágrimas (1929), donde el elemento que aquí nos trae consigue una extensión inusitada.

Sin embargo, la década de los años treinta supuso un freno y un duro golpe en el resurgir que estaban experimentando nuestras hermandades. Poco fue el patrimonio que pudo salvarse. Pese a ello, las consecuencias de la denominada Quema de Conventos[25] y el expolio de 1936[26], así como las expresas prohibiciones[27] del obispo Ángel Herrera Oria, en 1958, para montar los cortejos en el interior de las iglesias, propiciaron el inconmensurable crecimiento de nuestros tronos, su consagración tipológica, y la definitiva configuración de los mantos.

Los primeros años de la Málaga nacional-católica trajeron consigo la consecución de unos primeros enseres faltos de toda calidad y acierto artístico, así como apellidados con el término provisional. Los mantos, ante las necesidades económicas, recuperaban la mesura y la envergadura se reducía considerablemente. De esta forma, las imágenes de la Concepción, la Esperanza o el Rosario eran procesionadas en unas sencillas andas con mantos cortos. En algunas ocasiones las flores llegaron a sustituir no solamente a la madera del cajillo, sino que también hicieron lo propio con el terciopelo, configurándose mantos y palios efímeros de esta naturaleza existiendo, en la actualidad, la última de estas reminiscencias evocadoras de un pasado, no muy glorioso, en el manto que lleva cada Martes Santo la Virgen de las Penas.

[25] JIMÉNEZ GUERRERO, José, *La Quema de Conventos en Málaga. Mayo de 1931*. Málaga, editorial Arguval, 2006.
[26] JIMÉNEZ GUERRERO, José, *La destrucción del patrimonio eclesiástico en la Guerra Civil. Málaga y su provincia*, Málaga, Editorial Arguval, 2011, pp 37-132.
[27] Todo el proceso viene perfectamente documentado en JIMÉNEZ GUERRERO, José, *Breve historia de la Semana Santa de Málaga*, Málaga, Editorial Sarriá, 2003.

La configuración urbana de nuestra ciudad y la imposibilidad de salir de las iglesias, así como de visitar la Catedral, facilitó, como venimos señalando, el aumento dimensional y volumétrico de nuestros tronos y nuestros mantos. Por ello, desde el primer momento en el que se encargaban tales elementos patrimoniales, se hacían bajo una concepción de magnanimidad y ostentación que evoca al que rodeó al poseído por la Esperanza en los años anteriores a la proclamación de la II República. Basta recordar, a modo de ilustración de lo referido, el caso de la Virgen del Rosario quien en 1943 lució "*por primera vez un precioso manto (...), de siete metros de largo y del mismo color que el palio"*[28]. Ese mismo año la Virgen de la Estrella lucía "*una verdadera obra de arte debido al primor artesano de las Reverendas Madres Adoratrices"*[29] de seis metros y medio de largo. Es, precisamente, en este torbellino de encargos de bordados cuando se produce la ejecución de los mantos de la Soledad de Mena (1948), el de la Virgen de la Caridad (1945-1946), el de la Virgen del Amor (1947-1948), y el de Nuestra Señora de la Concepción (1948-1949), todos ellos obras del sevillano Leopoldo Padilla. La culminación de este proceso de enaltecimiento del manto como elemento iconográfico, y también decorativo, de nuestras dolorosas alcanzó su consagración con el realizado por las Madres Adoratrices de Málaga para la Archicofradía de la Esperanza, a imagen y semejanza del desaparecido, aunque con un metro menos de longitud; y su cénit con la consecución del manto de los Dolores Coronada, por parte de Esperanza Elena Caro (1906-1985) en 1955. (Figura 6)

Figuras 6 y 7. A la izquierda. Luis M. Gómez Pozo. Manto de María Santísima de los Dolores Coronada, 2010. A la derecha. Javier Román. Manto de Nuestra Señora de la Concepción, 2014.

A partir de la década de los años setenta, y debido a la penetración de las fórmulas sevillanas en nuestra ciudad, estas piezas del ajuar mariano comenzarán a experimentar una paulatina disminución de su tamaño, aunque, en honor a la verdad, superando con creces las dimensiones de los procesionados en la ciudad vecina.

[28] *Diario Sur*, 18 de marzo de 1943.
[29] CLAVIJO, Agustín, *Semana Santa en Málaga*, Tomo 1, Málaga, editorial Arguval, 1987, p. 178.

3. El manto procesional de Nuestra Señora de la Concepción

El manto procesional de Nuestra Señora de la Concepción supuso, sin lugar a dudas, el gran proyecto orquestado por la Hermandad del Huerto en toda la década de los años cincuenta -junto con la ejecución del ángel por parte de Antonio Castillo Lastrucci (1878-1967)-, y la junta de gobierno dirigida, en esos años, por D. Lorenzo Silva de los Ríos. (Figura 7)

Los documentos conservados en las dependencias del archivo de la Archicofradía del Huerto, permiten realizar una reconstrucción del proceso de encargo y de la ejecución del mismo. El acta de Junta de Gobierno del 12 de junio de 1948 recoge los primeros pasos dirigidos hacia la consecución de un manto de procesión, cuando alega que "*por el Sr. Secretario, se procede a la lectura de un escrito de D. Leopoldo Padilla, bordador, de Sevilla explicando la forma en la que irá bordado el Manto de Nuestra Sra. De la Concepción, de cuya idea presenta un boceto"*[30]. Ciertamente interesante resulta comentar un hecho, en cuanto al proyecto del manto, y que hemos conseguido documentar a partir de fuentes orales. En origen, parece ser, que el propio taller de Leopoldo Padilla habría realizado un dibujo muy acorde y en consonancia a lo que nos tenía acostumbrado y que plasmó en mantos como el de la Caridad (1945-1946), el del Amor (1947-1948) y el de la Soledad de Mena (1948), muy cercanos en el tiempo al que aquí nos ocupa. No obstante, la existencia de una profunda amistad entre Leopoldo Padilla y el maestro en imaginería Francisco Buiza Fernández (1922-1983), y la posible intromisión de este último en el proceso de ejecución[31], permitió la plasmación de una idea completamente única y personal basada en la configuración de un árbol -concretamente un olivo como claro homenaje al gremio de olivareros, fundadores de la Hermandad del Huerto en 1756-, que ocupara la totalidad de la superficie. El presupuesto, para la confección de esta pieza, también se detalla en el documento citado, fijado en varias categorías: "*1º Por un total de 185.000 pesetas, 2º Por pesetas 250.000,00, 3º Por pesetas 450.000,00"*[32].

Sin embargo, todo proyecto faraónico y megalómano, tanto en el pasado como en el presente, trae consigo una serie de posturas a favor y otras en contra. Tan solo nueve días después de la celebración de la junta en la que se expone el diseño y el encargo, D. Eloy Entrambasaguas, miembro de la Junta de Gobierno, remite una carta personal[33] a Mercedes Zorrilla, mujer y secretaria de Leopoldo Padilla, reclamando una justificación de la solvencia laboral con la que cuenta el citado bordador debido al alto coste del manto que se va a realizar, unas 450.000 pesetas, y que pese a que vaya a ser una donación del Hermano Mayor, éste lo ha encargado teniendo a toda la junta en contra. A partir de este momento se sucedió un cruce de cartas y acusaciones. De esta forma, Mercedes Zorrilla ponía en conocimiento del Hermano Mayor, a través de una carta, la "*chusma de católicos sin Dios que con sus malas artes pretenden destrozar la dignidad de un hombre honrrado (sic) y reducir infamemente su capacidad y su arte"*[34].

[30] Archivo Histórico Archicofradía del Huerto de Málaga (AHAH, Málaga), archivador Juntas de Gobierno 1938-1992, 12 de junio de 1948, p. 2.
[31] Esta idea ya fue recogida NIETO CRUZ, Eduardo. "El ajuar procesional de las Cofradías", en *Semana Santa en Málaga*, Tomo 5, Málaga, Editorial Arguval, 1990, p. 202.
[32] AHAH, Málaga, archivador Juntas de Gobierno 1938-1992, 12 de junio de 1948, p. 2.
[33] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, carta 21 de junio de 1948.
[34] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, carta 19 de agosto de 1948.

Finalmente, el conflicto se resolvió con el envío de una carta particular de Lorenzo Silva de los Ríos a Mercedes Zorrilla -en la que se disculpaba por la "*intromisión (...) obra de la exclusiva responsabilidad del citado Sr. Y de que esta Junta no aprueba y censura acción tan censurable y de ningún modo solidariza con ella"*[35]-, y con la dimisión de D. Eloy Entrambasaguas[36], D. José Vizcaíno Gallardo y D. José Vizcaíno Entrambasaguas[37].

Retomando la sucesión cronológica, un mes más tarde, el 12 de julio de 1948, se llevó a cabo una nueva Junta de Gobierno en la que, pese a las insistencias en la anterior para consultar a las Madres Adoratrices en cuanto a la elaboración del manto, parece ser que la elección del sevillano era una realidad más que tangible. Las noticias reflejadas en este acta nos hablan de unas

> (...) muestras que a instancias del bordador Sr. Padilla ha enviado una casa de Barcelona que se desechan por no ser de buena calidad y se acuerda apremiar al Sr. Padilla para que gestione un buen terciopelo. Asimismo, se acuerda que por Dn. Enrique Padilla se gestione el manto de alguna fábrica de Lion o Paris y realizar, en su caso, las gestiones para poder importar el tejido. Se da lectura al contrato realizado con el bordador Sr. Padilla suscrito por el Sr. Silva de los Ríos, interviniendo los Sres. Padilla (Dn. Enrique) y Corpas de los Ríos, en el sentido de que debiera haberse sometido antes a la Junta las condiciones de dicho contrato. El Sr. Silva de los Ríos, da explicaciones satisfactorias para todos [38].

La lectura de esta sucesión de novedades nos indica, en primer lugar, no solo que Leopoldo Padilla iba a ser el ejecutor del gran proyecto, sino que, apenas un mes después de las primeras noticias, ya se estaba aprovisionando de todos los materiales necesarios para su ejecución. A ello podríamos añadir una reflexión en torno a los comentarios vertidos en oposición al Hermano Mayor que presidía esta hermandad por estos años y es que, pese a que estuviera sometiendo la conclusión de esta pieza a la opinión de los distintos miembros de Junta, él iba a donarla y él era quien tomaba, en última instancia, en calidad de donante y pagador, todas las decisiones en torno a este propósito.

A partir de septiembre se efectúan una serie de visitas al taller de la capital andaluza, con el objeto de inspeccionar los trabajos realizados en torno a la confección del manto de Nuestra Señora de la Concepción[39]. Verdaderamente interesante resultó el Cabildo de Hermanos de 20 de septiembre de 1948 en el que, además de informar del "*gran adelanto que lleva el bordado del Manto de la Virgen"*[40], D. Lorenzo Silva González lee una emotiva, teatral y casi escénica carta en la que nos habla del valor del manto calculado en unas 270.000 pesetas[41]. Pese, a que un primer momento, este dato podríamos darlo por válido ya que es un familiar directo de D. Lorenzo Silva de los Ríos quien lo da, y concuerda con uno de los presupuestos dado, finalmente el propio

[35] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, carta 15 de septiembre de 1948.
[36] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, carta 24 de septiembre de 1948, pp. 1-2.
[37] De estas dimisiones se informa en el Cabildo de 20 de septiembre de 1948. El acta se encuentra en AHAH, Málaga, archivador Cabildo de Hermanos (1942-2015), Cabildo 20 de septiembre de 1948, p. 6.
[38] AHAH, Málaga, archivador Juntas de Gobierno (1938-1992), 12 de julio de 1948, p. 1.
[39] Sirva de ejemplo las notas referencias en la Junta de Gobierno de 14 de septiembre de 1948. En AHAH, Málaga, archivador Juntas de Gobierno (1938-1992), 14 de septiembre de 1948, p. 1.
[40] AHAH, Málaga, archivador Cabildo de Hermanos (1942-2015), Cabildo 20 de septiembre de 1948, p. 3
[41] AHAH, Málaga, archivador Cabildo de Hermanos (1942-2015), Cabildo 20 de septiembre de 1948, p. 4

bordador es el que nos aporta la interesante cifra del precio en una entrevista en la que dice que "*una vez terminado su coste será de medio millón de pesetas, aproximadamente"*[42]. (Figura 8)

Figura 8. Archivo de la Archicofradía del Huerto. Manto de Nuestra Señora de la Concepción

Las últimas noticias en torno a la manufactura del manto llegan en las primeras mensualidades del año 1949. De esta forma, sabemos que en el mes de febrero el manto está completo salvo *"la aplicación de las piedras"*[43]; mientras que en marzo se da "*lectura a un telegrama y carta del bordador sevillano Sr. Padilla, quien comunica que ha dado fin a su trabajo y que el manto es realmente maravilloso"*[44].

Figura 9. Detalle del manto de Nuestra Señora de la Concepción. Fuente: propia.

[42] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n.
[43] AHAH, Málaga, archivador Juntas de Gobierno (1938-1992), 21 de febrero de 1949, p. 1.
[44] AHAH, Málaga, archivador Juntas de Gobierno (1938-1992), 12 de marzo de 1949, p.1.

Entre 1948 y 1949 Leopoldo Padilla ejecutó un manto de grandes dimensiones (7 metros de largo por 5 metros de ancho) con una forma rectangular en su perímetro y acabado, en su zona inferior, por un perfil curvo. La superficie contenida se convierte en un perfecto escenario en el que verter la idea simétrica, equilibrada, totalizadora y proporcionada de un gigantesco olivo coronado y enmarcado por una amplia vegetación, que se reparte por la zona superior del manto y a modo de moldura de forma semejante a partir de un jarrón de azucenas situado en la zona inferior. Sobre una cartela con la inscripción "Ave María", crece un enorme olivo de tres brazos, muy ramificados en su parte superior, con un innumerable número de hojas de este característico árbol. Cobijados bajo sendos ramajes nos encontramos, a modo de cartelas, los escudos bordados de la ciudad de Málaga (derecha) y el antiguo de la Hermandad (izquierda). (Figura 9, 10 y 11). Sobre el mismo destaca una preciosista, decorativa y pictórica cartela de seda que representa el pasaje de San Lucas en el que nos narra que "*se apartó de ellos como un tiro de piedra, y puesto de rodillas oraba diciendo: "Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya". Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba"*[45]. En la zona superior y, de nuevo a modo de cartelas, aparecen bordados en las esquinas dos anagramas de la Virgen María. El resto del conjunto se completa con la presencia de una serie de hojas de acanto cuya simbología teológica las interpreta como elementos que rememoran la fuente de la vida. Estos elementos se encuentran estrechamente vinculados a la iconografía mariana al entender que la Virgen, como primera custodia del cuerpo de Cristo, se convierte en el principio de toda existencia cristiana. No es de extrañar la importancia que desempeña esta mujer dentro del amplio circuito matrifocal mediterráneo, en el que se desarrolla el culto a lo femenino, llegando en el caso de Andalucía y como hemos señalado, a desempeñar un papel coprotagonista adoptando símbolos y lecturas teológicas que le corresponderían a su Hijo. La armonía, incluso, que rodea a muchas de las creaciones de los bordados marianos, puede tener un análisis doctrinal al considerar que lo simétrico, aquello que carece de principio ni fin, es equiparable a la encarnación humana de lo divino, que no es otro que Jesús, y en este caso, María se hace acopio de esta lectura por ser ella la elegida para albergar en su vientre al futuro Mesías.

La ejecución de esta obra estuvo supeditada a las labores de confección de unas setenta bordadoras y al uso de 27 kilos de oro, 16 de plata y 3.000 esmeraldas en tres tonalidades[46]. De cuantos mantos realizara el taller de Leopoldo Padilla para nuestra ciudad, se trata, sin ningún tipo de dudas, del más sobresaliente y más completo debido a la riqueza de técnicas y de la dirección bajo la cual estuvo. La manufactura de esta pieza coincidió con la entrada al taller de Padilla de doña Carmen Martín Cruz (1929-1993), formada a caballo entre los talleres de Esperanza Elena Caro y el del propio Leopoldo, permitiendo una mayor profusión y capacidad técnica. La pieza, con una base de terciopelo azul, entraña un auténtico inventario de técnicas del bordado tradicional en hilo de oro –como la hojilla o la cartulina-, así como de puntadas tradicionales –setillo o puntilla-. A ello cabe añadir el uso de la seda de punto corto, el trabajo en marfil para las cabezas de los ángeles, situados sobre el olivo, y piedras en tono esmeralda para simular el fruto del árbol representado.

[45] Lc 22, 41-43.
[46] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n.

Figuras 10 y 11. Detalles del manto de Nuestra Señora de la Concepción. Fuente: propia.

Del interés, la curiosidad y la crítica que suscitó el estreno de esta prenda dejó constancia el Diario de la Tarde cuando escribió

> (...) mucha y verdadera expectación causaron las grandes reformas que esta Cofradía ha introducido (…). Lo verdaderamente sorprendente y magnífico de las reformas es el nuevo manto que lucía la Virgen de la Concepción. Todo lo que digamos de la riqueza, del primor y de la suntuosidad de esta obra maestra de Leopoldo Padilla es poco. El olivo, cuajado de esmeraldas que como del gremio patrono campea en el centro del manto es una obra perfecta [47].

A lo largo de los años comprendidos entre 1948 y 1981 la guardia y custodia del manto estuvo bajo la responsabilidad de la familia de D. Lorenzo Silva de los Ríos. De esta forma, esta pieza fundamental del ajuar de la Virgen de la Concepción se convertía en un auténtico reclamo cada Cuaresma con objeto de usarlo o bien para los cultos –reflejado en 1953, cuando "*un grupo de cofrades solicitan del Sr. Hermano Mayor que se faculte al Albacea de la Virgen para que instale en su camerino como el pasado año, el manto de Nuestra Señora y haga exposición de Nuestros Sagrados Titulares"*[48]-, así como para la procesión de cada año[49]. (Figura 12)

[47] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, DIARIO DE LA TARDE, 11 de abril de 1949.
[48] AHAH, Málaga, archivador Juntas de Gobierno (1938-1992), 26 de febrero de 1953, p. 1.
[49] En el archivo se conserva una carta en la que se autoriza a la Hermandad del Huerto a retirar el manto emplazado en Calle Cuarteles nº 15. AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, carta de 17 de marzo de 1958.

Figura 12. Archivo de la Archicofradía del Huerto. Uso del manto como dosel en uno de los cultos de la Hermandad.

Entre los distintos avatares que ha sufrido esta joya del bordado de casi setenta años de vida, destacables son la lluvia de 1954 y el pasado por las Adoratrices entre 1962 y 1964. Las inclemencias del tiempo hicieron que la Hermandad del Huerto desplazara su salida procesional desde la tarde del Domingo de Ramos a la del Lunes Santo en 1954. Sin embargo, según relataba D. Carlos García García al Diario Sur, cuando *"andábamos por la calle Tejón y Rodríguez comenzó a llover. Entonces ordené seguidamente la vuelta"*[50]. Al parecer las fuertes precipitaciones conllevaron la caída de una gran cantidad de agua sobre el manto, seguramente por las bolsas que se formaban en los "*tinglaos".* Debido a este motivo el manto "*fue recogido y llevado en un taxi al convento de la Trinidad, donde se extendió para que secase, pero, según parece, ya no podrá recobrar su primitivo encanto"*[51]. Probablemente el estado en el que quedó esta prenda después de las fuertes lluvias, del que se informa incluso en una Junta de Gobierno[52], conllevara la decisión del pasado a un terciopelo nuevo, por parte de las Religiosas Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad por el precio, según fuentes orales, de 125.000 pesetas en las fechas ya citadas.

Finalmente, y desde 1981[53], el manto permanece en las dependencias de la Hermandad del Huerto. Sin embargo, la falta de espacio fruto de la inexistencia de unas habitaciones cuyas dimensiones aseguraran una perfecta conservación de esta pieza, ha traído como consecuencia más directa, y digna de solventar, un acusado deterioro del bordado. En cuanto a la situación que se plantea, se podría abordar una restauración de la totalidad de la pieza o bien resanar aquellas zonas que se encuentren en una peor situación para conservarlo en una vitrina, a la par que se realizase uno nuevo bajo los

[50] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, Diario Sur, 28 de abril de 1954.
[51] AHAH, Málaga, archivador Ajuar de Ntra. Sra. De la Concepción, mantos, manto procesional, s/n, Diario Sur, 28 de abril de 1954.
[52] AHAH, Málaga, archivador Juntas de Gobierno (1938-1992), 22 de abril de 1954, p. 1.
[53] En el Cabildo de 30 de junio de 1981 se informa que la Viuda de Sr. Silva dona el manto. AHAH, Málaga, archivador Cabildo de Hermanos (1942-2015), Cabildo 20 de septiembre de 1948, p. 2.

mismos parámetros y diseños que movieron su ejecución, pero con unas medidas acordes a las dimensiones que presenta el actual conjunto procesional.

4. Conclusiones

Como hemos podido observar la figura del bordador sevillano Leopoldo Padilla se encuentra íntimamente ligada al devenir experimentado por la Semana Santa de nuestra ciudad. Discípulo de su propia mujer, Mercedes Zorilla, y Concepción Requena, el esplendor vivido por este taller en nuestra ciudad, evidente a través de la cantidad de encargos que obtuvo, le llevó a fundar un taller en Málaga, concretamente en la calle Granados.

Por todo lo ya apuntado, el manto de procesión de Nuestra Señora de la Concepción constituye un auténtico revulsivo, desde el punto de vista ornamental, a la par que desde la óptica técnico-artística, ya que en él se hace gala del uso de las técnicas más que tradicionales. La entrada en el taller de Carmen Martín Cruz posibilitó el alcance de las altas calidades que presenta esta pieza tanto en diseño, en ejecución y en acabados.

Un análisis desde un punto de vista histórico nos permite, una vez estudiados los distintos bordados y las características que presentan, alegar que, sin ningún atisbo de dudas, la llegada de la influencia foránea –copada por Sevilla- junto con el amplio desarrollo que alcanzó el bordado de las monjas –llegando a existir en nuestra ciudad hasta cuatro conventos (Religiosas Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad, Congregación Filipense de Hijas de María Dolorosa, Ángel Custodio y las Hermanas Trinitarias) dedicados a estos menesteres-; y un intento de crear un taller de bordados por parte de José Rodríguez Sanz; generaron un caldo de cultivo propicio para que, en la década de los años setenta, Málaga pudiera empezar a establecer los primeros talleres dedicados a la labor del bordado. Además, esta situación, como bien apuntó Jesús Castellanos, "*coincide, y en gran medida tiene que ver, con el despegue que dio la Samanta Santa malagueña a finales de los años setenta"*[54], fruto del crecimiento económico que experimentó nuestra ciudad con la orientación de la misma hacia el sector turístico.

El principal protagonista y punto de partida del arranque y ascenso que experimenta el bordado en nuestra ciudad es, sin duda alguna, Juan Rosén (1948) quien desde 1976 y bajo la maestría de Sor Patrocinio –de las monjas de San Carlos- y, posteriormente, de Esperanza Elena Caro, vino a dedicarse a estas labores. A la apertura de este taller, recientemente declarado Punto de Interés Artesanal[55], siguieron otros como el de Manuel Mendoza (1959), Salvador Oliver (1968), Joaquín Salcedo (1971), Sebastián Marchante (1972) o María Felicitación Gaviero (1976).

La clausura de todos los talleres monacales coincidió con el ascenso de una generación de bordadores que, tanto por el número como por la calidad de sus trabajos, han conseguido no solo frenar la entrada de bordados procedentes de otras localidades,

[54] CASTELLANOS, Jesús. "Málaga", en FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (coord.), *Arte y Artesanías de la Semana Santa andaluza. Bordados en oro y sedas*, Tomo 4, Sevilla, Tartessos, 2005, p. 144.

[55] La declaración viene recogida en la Orden de 27 de junio de 2014. Publicado en el Boletín Oficial de la Junta de Andalucía núm 140, de 21 de julio de 2014. Disponible en: http://www.juntadeandalucia.es/eboja/2014/140/BOJA14-140-00002-12422-01_00051856.pdf

sino que han logrado asentarse en nuestra ciudad y exportar sus facturas a otras ciudades. Es precisamente por ello por lo que el bordado contemporáneo malagueño ha adquirido un renombre y ha superado, con creces, al resto de los oficios vinculados a las artes decorativas relacionadas con las labores de culto y liturgia desarrolladas en nuestra urbe.

Bibliografía

AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS, *La Saeta*, Málaga, 1923.

AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS, *La Saeta*. Málaga, 1928.

AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS, *La Saeta*. Málaga, 1931.

ANÓNIMO, "Las monjas de San Carlos", en *La Saeta*, nº 0, Málaga, 1981, pp. 24-25.

ANÓNIMO, *La Unión Mercantil*, 17 de marzo de 1920.

ANÓNIMO, "Nuevo manto para la Esperanza", en *La Saeta*, nº 17, Málaga, 1952, p. 18.

ANÓNIMO, "Nuevo Palio para María Santísima de los Dolores", en *La Saeta*, nº 18, Málaga, 1953, p. 94.

ANÓNIMO, "Otra maravillosa realización artística de los importantes talleres de bordado de Sobrinos de José Caro", en *La Saeta*, nº 20, Málaga, 1955, p. 112.

CABELLO DÍAZ, Mª Encarnación, "Juan Rosén. Un especialista de la belleza", en *La Saeta*, Málaga, otoño 1991, pp. 55-59.

CLAVIJO, Agustín, *Semana Santa en Málaga*, Tomo 1 y 2, Málaga, editorial Arguval, 1987.

FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther. (coord.), *Arte y Artesanías de la Semana Santa andaluza. Bordados en oro y sedas*, Tomo 4, Sevilla, Tartessos, 2005.

JIMÉNEZ GUERRERO, José, *Breve historia de la Semana Santa de Málaga*, Málaga, Editorial Sarriá, 2003.

JIMÉNEZ GUERRERO, José, *La Quema de Conventos en Málaga. Mayo de 1931*. Málaga, editorial Arguval, 2006.

JIMÉNEZ GUERRERO, José, *La destrucción del patrimonio eclesiástico en la Guerra Civil. Málaga y su provincia*, Málaga, Editorial Arguval, 2011, pp 37-132.

LÓPEZ TAZA, Rafael y RODRÍGUEZ PUENTE, Rafael "Manuel Mendoza y Salvador Aguilar", en *Cáliz de Paz. Revista Independiente de Religiosidad Popular*, nº 5, Málaga, 2005, pp. 182-191

LLORDÉN SIMÓN, Andrés, "Francisco de Guzmán y Francisco Tablas realizaron en 1614 una importante obra de bordado para la Cofradía de la Vera Cruz", en *La Saeta*, nº 12, Málaga, 1947, pp. 37-38.

LLORDÉN SIMÓN, Andrés, "Maestros bordadores malagueños. Datos inéditos para la Historia del arte en la ciudad de Málaga. (siglos XVI-XIX)", en *Rev. Gibralfaro*, nº20, Málaga, 1968, pp. 25-120.

LLORDÉN SIMÓN, Andrés "Maestros bordadores malagueños. Datos inéditos para la Historia del arte en la ciudad de Málaga. (siglos XVI-XIX)", en *Rev. Gibralfaro*, nº21, Málaga, 1969, pp. 39-69.

NIETO CRUZ, Eduardo, "El ajuar procesional de las Cofradías", en *Semana Santa en Málaga*, Tomo 5, Málaga, Editorial Arguval, 1990, pp. 152-217.

PALOMO, Alberto, "Entrevista a Manuel Mendoza Ordoñez y Salvador Aguilar Sanmiguel", en *La Saeta*, Málaga, otoño 2004, pp. 64-74.

REAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía del Nuevo Testamento.* Volumen 1, Tomo 2, Barcelona, Ediciones Serval, 2002.

SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio, *El Alma de la madera*, Málaga, Hermandad de la Amargura, 1996.

SERRALVO GALÁN, Carlos, *Aproximación metodológica al estudio del arte textil en la Catedral de Málaga*, Trabajo Fin de Máster. Málaga, Universidad de Málaga, 2014.

SERRALVO GALÁN, Carlos, "De capa a manto, de casulla a saya. Nuevos usos para el bordado litúrgico en la era de Internet" en VIDAL BERNABÉ, Inmaculada y CAÑESTRO DONOSO, Alejandro (coords), *Actas del Congreso Nacional de Arte y Semana Santa (Monóvar, 2014)*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura. [en prensa].

TORRES PONCE, José Manuel. "Málaga como ejemplo de encrucijada de diferentes estilos escultóricos a lo largo del siglo XX y XXI", en *Modellino, revista digital de escultura e imaginería*, nº 1, Vélez-Málaga, p. 30-76.

Inmaculada Vidal Bernabé
Alejandro Cañestro Donoso (coords.)

Arte y Semana Santa

Actas del congreso nacional
celebrado en Monóvar (Alicante),
del 14 al 16 de noviembre de 2014.

Monóvar, 2016

Hermandad del Cristo

Arte y Semana Santa

Edita
Hermandad penitencial y cofradía de nazarenos del
Santísimo Cristo Crucificado y María Santísima de la Esperanza
Con la colaboración de
Patronato de Turismo de la Costa Blanca

Coordina
Inmaculada Vidal Bernabé
Alejandro Cañestro Donoso

Edición de textos y maquetación
Carlos Enrique Navarro Rico

Foto de portada
El Santísimo Cristo Crucificado de Monóvar, de Jesús Soriano

Imprime
Azorín, Servicios Gráficos Integrales

© de los textos, sus autores
© de las fotografías, sus autores
© de esta edición, Hermandad penitencial y cofradía de nazarenos
del Santísimo Cristo Crucificado y María Santísima de la Esperanza
C/ Segura, 48. 03640. Monóvar (Alicante)

ISBN
978-84-617-5145-7

Depósito legal
A 629-2016

LAS COFRADÍAS Y LAS TIC: OPORTUNIDADES PARA LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LAS HERMANDADES

Javier Prieto Prieto

El patrimonio cultural de las cofradías es un conjunto de bienes materiales e inmateriales carente de una definición y tratamiento técnico. La conceptualización del mismo conforme a la normativa internacional permite valorar en su justa medida su riqueza cultural, y la necesaria aplicación de políticas de gestión para su aprovechamiento.

La gestión del patrimonio cultural de las cofradías debe responder a criterios profesionales, buscando herramientas capaces de facilitar el acceso de las cofradías a la política cultural. En este contexto se valora la implantación de las tecnologías de la información y comunicación, uno de los recursos más utilizados en los últimos años por las instituciones culturales.

Palabras clave: Gestión, patrimonio, TIC, innovación, cofradías

Both material and immaterial goods make up the cultural heritage of religious brotherhoods. This cultural heritage lacks both a specific definition and a technical approach. By conceptualizing this heritage, according to international standards, we can value its cultural richness and apply management policies to ensure its best usage.

The management of the cultural heritage of religious brotherhoods must fulfil professional criteria. In order to do so, tools must be found to ensure the brotherhoods' access to cultural policies. Taking this into account, we shall evaluate the implementation of information and communication technologies, which have been one of the most important resources used by cultural institutions in recent years.

Keywords: *Management, Heritage, ICT, Innovation, Religious Brotherhoods*

Las hermandades[1] atesoran un vasto acervo cultural cuya gestión supone un reto permanente al que las cofradías y hermandades deben enfrentarse con recursos profesionales. La presente comunicación busca presentar las oportunidades que las TIC ofrecen a las cofradías para la gestión de su patrimonio cultura.

El patrimonio cultural de las cofradías, un concepto a definir

El primer paso para el análisis de la gestión del patrimonio cultural de las hermandades es establecer una definición del mismo. El concepto *patrimonio cultural de las cofradías* debe asumir la definición del patrimonio cultural bajo el tamiz del patrimonio cultural de la Iglesia para adaptarse a la realidad específica de este tipo de corporaciones.

El concepto propuesto por la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (1972) se formula en torno al *valor universal excepcional*, señalándose una lista de elementos objetivos que pueden entrar a formar parte de él como los monumentos, conjuntos o lugares. La definición actual del patrimonio cultural es en esencia dinámica, pues en ella influye el valor que le atribuye cada sociedad. En este sentido se recoge en la legislación española al definir el patrimonio cultural como conjunto de"bienes muebles e inmuebles de interés artístico, histórico, arquitectónico, paleontológico, arqueológico, etnológico, científico o técnico. También forman parte del mismo el patrimonio documental, bibliográfico y lingüístico, así como las actividades y el patrimonio inmaterial de la cultura popular y tradicional" (Ley 12/2002).

La definición formal del patrimonio cultural de las cofradías conlleva además incluir la finalidad y el uso del mismo. Este carácter "utilitario" es común a otros acervos culturales, como ocurre en el concepto de patrimonio cultural de la Iglesia, donde se integra el de las cofradías. El patrimonio cultural de la Iglesia es el conjunto de "bienes culturales que la Iglesia, Pueblo de Dios, creó, recibió, conservó y sigue utilizando para el culto, la evangelización y la difusión de la cultura"[2].

1. A los efectos de esta comunicación consideramos hermandad y cofradía como conceptos sinónimos. Ambos términos engloban todas las nomenclaturas relativas a las asociaciones públicas de fieles católicos que se agrupan en torno a una o varias imágenes titulares para celebrar actos de culto público. En especial se incluyen dentro de este concepto: archicofradías, esclavitudes y congregaciones.
2. SÁNCHEZ (2004), p.87.

Asumiendo estos conceptos podemos definir el patrimonio cultural de las cofradías como el **conjunto de bienes materiales e inmateriales de interés artístico, histórico, arquitectónico, arqueológico, etnológico o técnico que conservan las cofradías para el desarrollo de sus fines fundacionales.**

De esta definición podemos extraer algunos de los rasgos característicos del patrimonio cultural de las cofradías, y que condicionarán la aplicación de las diferentes propuestas de gestión.

Heterogéneo. El patrimonio cultural de las cofradías está formado por numerosas manifestaciones artísticas y artesanales, a las que hay que sumar un difuso acervo inmaterial en el que se integran costumbres, ritos o relaciones con el espacio físico. La identificación y diferenciación de cada bien será una labor básica para una adecuada gestión.

Sagrado. Gran parte del conjunto de bienes y tradiciones que forman el patrimonio cultural de las cofradías goza de la condición de elementos sagrados dentro de la Liturgia católica. El carácter transcendente, inherente a estos bienes, condiciona el desarrollo de las políticas de gestión debiendo primar el valor religioso sobre el cultural, en atención a los principios que rigen las hermandades y cofradías.

En uso. El patrimonio cultural de las cofradías suele estar en uso, en consecuencia amenazado por los riesgos derivados de su manipulación. La utilidad de estos bienes culturales se debe a su propia naturaleza, por ello las políticas de gestión deben saber combinar conservación y protección sin menoscabo del uso al que se destinan los bienes.

La gestión del patrimonio cultural de las cofradías, contexto histórico

La gestión del legado cultural de las cofradías ha formado parte de las preocupaciones de las hermandades a lo largo de su historia. Las hermandades como titulares de su patrimonio cultural deben asumir la obligación responsable de su gestión, garantizando su conservación y el máximo aprovechamiento de los recursos. El perfil histórico de la gestión del patrimonio en las hermandades podemos resumirlo en tres funciones básicas que han asumido las cofradías en la gestión del patrimonio: conservación, documentación y restauración.

La conservación del patrimonio se ha identificado tradicionalmente con su propósito de legarlo a la siguiente generación. Esta costumbre, de herencia greco-romana,

1. Arca del mayordomo, 1644, Cofradía de Ntra. Sra. de San Antolín o de la Concha. Zamora.

cristaliza en la sociedad occidental a partir de la alta Edad Media, cuando se empiezan a promover la construcción de espacios y lugares para la conservación de las piezas de más valor. Las primeras cofradías vinculadas a la espiritualidad medieval no serían ajenas a estas necesidades de conservación.

El arca del tesoro o arca del mayordomo (Fig. 1) puede considerarse uno de los primeros testimonios de conservación del patrimonio cultural de las cofradías. La existencia de un arca para la cofradía solucionaba dos problemas recurrentes para las hermandades. Por un lado permitía diferenciar el patrimonio de la hermandad del ajuar y tesoro de la parroquia o convento donde estaba erigida. Por otro lado garantizaba la permanencia del patrimonio dentro de la cofradía, lo que se guardaba en el arca era el legado histórico de la hermandad, protegiéndose con dos o más llaves de los posibles excesos en la administración de los bienes de la cofradía. En este sentido se manifiestan las ordenanzas de la Cofradía de Nuestra Señora de San Antolín y Señor Santiago de la Ciudad de Zamora datadas a finales del siglo XV, según recoge Florián Ferrero:

> "[43] ítem que el alcance que se le feziere al dicho Mayordomo viejo el día de su cuenta que luego lo de en dineros contados o prenda que lo valga lo cual todo lo pongan dentro de la arca del thesoro que esté en casa de vn cofrade para que aquella quantía sea a/[1or.] bonado. E la tal arca tenga dos çerraduras, las llaves de las cuales tengan la vna el Mayordomo y la otra el Mayordomo viejo de manera que no quede a cargo del Mayordomo nuevo mas de la cera e seña e pendón e cara, e los otros ornamentos y joyas y las dichas rentas que del su año recaudase y le fueren encargadas para que dé cuenta con pago dellas"[3].

3. FERRERO (1992), p. 43.

El empuje de las hermandades penitenciales tras el Concilio de Trento supuso un incremento de su posición en la sociedad, lo que acabaría traduciéndose en un considerable aumento de su patrimonio. El incremento del poder de las cofradías chocaría con el control de párrocos y órdenes religiosas, provocando que las hermandades buscasen una mayor independencia a través de la erección de capillas e iglesias de su propiedad. De esta forma lo recoge José Bermejo y Carballo[4] al referirse a la Hermandad de Jesús Nazareno de Sevilla quien "labró hermosa capilla que posee para celebrar con más independencia y desahogo los actos religiosos de su instituto".

El caso de Valladolid es especialmente significativo, allí las principales cofradías penitenciales de la ciudad construyeron fastuosos templos para poder desarrollar la vida de la cofradía y conservar su patrimonio[5]. Este tipo de construcciones incluían además de la iglesia nuevos espacios como la sala capitular o el almacén de pasos. De esta forma a partir del barroco se va consolidando la existencia de espacios dedicados de forma exclusiva a las necesidades de conservación de los bienes de las cofradías, así ocurre en 1818 cuando la Hermandad de la Lanzada se asienta en el convento de san Francisco de Paula de Sevilla "donde hizo almacén de pasos para uno que había principiado"[6].

La documentación del patrimonio en las cofradías se debe principalmente al interés por su conservación. Los inventarios del ajuar resultaban una prueba jurídica para garantizar la titularidad sobre los bienes. Este aspecto era especialmente relevante cuando la custodia en lugar de hacerse en dependencias de la hermandad tenía lugar en otras instituciones o casas de hermanos y particulares. Estos breves inventarios han resultado de gran valor para el estudio de los conjuntos patrimoniales, especialmente de aquellos bienes que no se han logrado conservar.

Por último es necesario abordar las labores de restauración como política de gestión del patrimonio en las cofradías. En el concepto contemporáneo de gestión, la restauración es una política dentro de la conservación. Sin embargo para un estudio histórico es necesario diferenciar la conservación-salvaguarda actual, del binomio tradicional "restauración-renovación". Los procesos de restauración en el patrimonio de

4. BERMEJO Y CARBALLO (1882).

5. Las iglesias penitenciales de Valladolid fueron cuatro: la iglesia la Pasión (Juan de Mazarredonda y Pedro del Río, 1577), la iglesia penitencial de Nuestra Señora de la Vera Cruz. (Pedro de Mazuecos, 1581), la iglesia penitencial de Nuestra Señora de las Angustias (Juan de Nantes, 1604) y la iglesia de Jesús Nazareno (Manuel de Vega y Bernardo Jiménez, 1665).

6. GONZÁLEZ (1852), p. 138.

las cofradías deben vincularse a su carácter funcional, un patrimonio en uso se expone al deterioro y a la necesidad de reintegrarlo. Los libros de actas de las cofradías recogen todo tipo de intervenciones en este sentido. Es común encontrar reparaciones recurrentes, como los cristales en las urnas del Santo Entierro o las intervenciones en las manos de las imágenes[7]; no pudiendo olvidar otras intervenciones que conllevaron el menoscabo o desaparición de bienes culturales.

La gestión del patrimonio cultural de las cofradías, estado de la cuestión

A partir de la segunda mitad del siglo XX tiene lugar un progresivo desarrollo del concepto de patrimonio cultural así como de los principios que regulan su gestión, enmarcados en un contexto de valoración y defensa del legado cultural de las diferentes sociedades. Las hermandades han de reconocerse titulares de un valioso legado cultural que debe regirse por criterios técnicos, sin menoscabo de los fines principales a los que sirve.

La gestión cultural del patrimonio de las cofradías es una realidad que en las últimas décadas comienza a tener cabida en las hermandades y agrupaciones de cofradías. La gestión cultural puede estructurarse en seis funciones básicas a las que deberían enfocarse las diferentes políticas culturales que desarrollan las cofradías, estas funciones según Josep Ballart[8] pueden identificarse como:

Identificar, recuperar y reunir grupos de objetos y colecciones.
Documentarlos.
Conservarlos.
Estudiarlos.
Presentarlos y exponerlos públicamente.
Interpretarlos o explicarlos.

La **identificación** del patrimonio de las cofradías es una función básica tal y como se ha señalado en el contexto histórico, aunque las circunstancias han cambiado si-

7. "Compostura de una mano de Nuestra Señora. 8 reales pagados al escultor José Cifuentes por la compostura de una mano de Nuestra Señora como lo acredita el recibo nº9". Archivo Histórico Provincial de Zamora (AHPZa), Desamortización, Leg. 337, folio 4v.
8. BALLART (2001), p. 23.

guen siendo muy necesario el inventariado del acervo cultural. Otro aspecto relevante en la identificación es la división entre patrimonio cultural de la cofradía y aquellos bienes y enseres que forman parte del dominio de la cofradía pero carecen de un *interés artístico, histórico, arquitectónico, arqueológico, etnológico, o técnico*. Esta labor de delimitación es especialmente relevante a la hora de reconocer el valor cultural de los recursos materiales e inmateriales de la cofradía, y poder modular los niveles de protección de los diferentes bienes que conforman las propiedades de una cofradía.

2. Reintegración de la badana de piel en Cristo articulado. Cristo Yacente, s. XVII. parroquia de santa María del Castillo. Fuentesaúco.

La **documentación** del patrimonio cultural supone una segunda etapa de la identificación. Una correcta apreciación del legado cultural de las cofradías debe conllevar un conocimiento de la realidad material de cada pieza y de las diferentes manifestaciones inmateriales propias de cada corporación. En este aspecto la catalogación técnica del patrimonio cultural deviene una obligación. La catalogación no redunda solo en el aprovechamiento cultural, pues "la catalogación del patrimonio es solo el primer paso; el del conocimiento de los elementos que integran el patrimonio, con el objeto de pasar posteriormente a su protección"[9].

La **conservación** del patrimonio cultural de las cofradías es a un tiempo la función más asentada en las hermandades y a la vez una de las más problemáticas. Estas labores de conservación no siempre se desarrollan conforme a los protocolos y definiciones de los organismos internacionales para la cultura. No obstante es correcto señalar como cada vez es más habitual que las cofradías se asesoren por profesionales y técnicos en el desarrollo de sus políticas de conservación (Fig. 2). Uno de los casos paradigmáticos es el programa de conservación que el profesor de Conservación y Restauración de la Universidad de Sevilla, D. Francisco Arquillo Torres, lleva a cabo sobre las imágenes

9. GARCÍA (2012), p.112.

titulares de la Hermandad de la Macarena. Este programa incluye el estudio y supervisión de las imágenes y el sometimiento a procesos periódicos de restauración para minorar los daños derivados del uso de las imágenes, con el fin de evitar la necesidad de intervenciones más drásticas y asegurar la conservación.

El **estudio** de la historia y patrimonio de las cofradías se suscita de forma paralela al propio desarrollo de las corporaciones. Fray Agustín Dávila Padilla en su discurso sobre la provincia de México de la Orden de Predicadores ya recoge en su capítulo LXIII la historia "de la cofradía del Defcendimineto y Sepulcro de Chrifto N .Señor, q se fundó en Mexico"[10]. La investigación de las cofradías, como realidades culturales, se desarrolla de forma autónoma junto al propio estudio de la sociedad moderna. Cabe añadir que en las últimas décadas se van sumando a las líneas generales de conocimiento sobre las cofradías una mayor inclinación por el legado patrimonial, ampliándose el foco de interés a realidades hasta ahora poco analizadas como las artesanías o las manifestaciones inmateriales.

La **presentación y exposición** del patrimonio cultural de las cofradías para su contemplación ha sido una preocupación creciente a lo largo del siglo XX para hermandades e instituciones culturales. Una de las primeras exposiciones sobre cofradías tuvo lugar en Sevilla en el año 1929, con motivo de la exposición universal. La iglesia colegial del Salvador acogió una muestra en torno a la Virgen María, con varias tallas y pasos de palio. Habría que esperar hasta 1964 para la construcción del primer espacio museográfico sobre cofradías, el Museo de Semana Santa de Zamora, si bien cuatro años antes se había inaugurado el Museo Salzillo de Murcia, muy vinculado a las cofradías de esta localidad. Con el paso de los años estos dos modelos de gestión, las exposiciones temporales y los proyectos museológicos (Fig. 3), se irían consolidando como herramientas para la presentación del patrimonio cultural de las cofradías, sumándose en los últimos años una tercera vía, los centros de interpretación. Estas políticas, además de permitir la contemplación de elementos patrimoniales han servido como mecanismos de conservación y protección.

Por último, la sexta función, fuertemente conectada con la anterior, es la **interpretación y explicación** del patrimonio cultural. Esta función hace referencia al aprovechamiento de los valores didácticos que el patrimonio cultural atesora. Este nivel de gestión es sin duda el menos explotado por las cofradías, en gran parte porque al

10. DÁVILA (1625), p. 561.

contrario que restauradores o historiadores los profesionales de la interpretación del patrimonio han sentido menos interés por su implicación en el mundo de las cofradías. Sin embargo no hay que menospreciar la labor didáctica que las hermandades han desarrollado a través del comisariado de exposiciones, la realización de visitas guiadas o el desarrollo de talleres para niños.

La situación actual de la gestión cultural en las cofradías se encuentra todavía en fase de desarrollo, pudiéndose lograr un mejor aprovechamiento de los valores culturales del acervo patrimonial de las hermandades. Una mejor gestión supondría además una mayor explotación de las capacidades evangelizadoras que atesoran este conjunto de bienes materiales e inmateriales. En esta línea analizaremos las posibilidades de progreso en la gestión del patrimonio cultural de las cofradías derivadas de la implantación de las tecnologías de la información y comunicación.

Las TIC, una herramienta para la gestión cultural

Las tecnologías de la información y comunicación son el conjunto de recursos necesarios para la gestión de la información, capaces de convertirla, almacenarla, administrarla, trasmitirla y encontrarla. En esta definición podemos incluir todos los recursos, terminales y herramientas de carácter tecnológico que nos ayudan a administrar la información que nos rodea en nuestro día a día. De forma más precisa Cobo plantea la siguiente definición para las TIC:

> "Dispositivos tecnológicos (hardware y software) que permiten editar, producir, almacenar, intercambiar y transmitir datos entre diferentes sistemas de información que cuentan con protocolos comunes. Estas aplicaciones, que integran medios de informática, telecomunicaciones y redes, posibilitan tanto la comunicación y colaboración interpersonal (persona a persona) como la multidireccional (uno a muchos o muchos a muchos). Estas herramientas desempeñan un papel sustantivo en la generación, intercambio, difusión, gestión y acceso al conocimiento"[11].

La cultura no ha sido ajena al progresivo desarrollo de este tipo de tecnologías, incardinado en el proceso de transformación de lo que hoy se denomina sociedad de

11. COBO (2007), p. 312.

3. Museo de la Hermandad de la Esperanza Macarena, Sevilla. Manto de tisú, Juan Manuel Rodríguez Ojeda, 1929.

la información[12]. Las características de las TIC han procurado que entre ellas y la cultura se desarrollen sinergias beneficiosas para las políticas de gestión. En primer lugar su utilización dinamiza la gestión al permitir desarrollar capacidades tales como la inmediatez, el dialogo y la retroalimentación. En segundo lugar, las TIC ponen al servicio de la cultura el acceso a un gran número de usuarios, pues gracias a la difusión de este tipo de tecnologías se establecen nuevos canales de comunicación.

En su papel de herramienta de gestión podemos distinguir tres grandes líneas de aprovechamiento de las TIC:

Herramientas de comunicación. El primer nivel de las TIC dentro de las instituciones es el desarrollo de canales y medios de comunicación. En este campo se encontrarían internet, la tecnología móvil, las redes sociales y los diferentes medios de comunicación que se desarrollan a través de estas tecnologías.

Herramientas para la gestión del conocimiento. Los recursos y tecnologías para el tratamiento de la información pueden ser aprovechados para una mejor gestión del conocimiento, así como de los diferentes recursos y colecciones. Estarían dentro de este grupo las bases de datos, los programas de gestión documental, las hemerotecas digitales y todas aquellas herramientas tecnológicas que permiten la gestión de la información y conocimiento.

Herramientas de política cultural. El último segmento está formado por aquellas herramientas que se desarrollan ad hoc para la gestión cultural. El trabajo conjunto entre ingenieros, informáticos y gestores culturales ha abierto un nuevo nicho de recursos concebidos como políticas de gestión cultural, especialmente destinadas a la

12. La sociedad de la información es aquella sociedad que ordena, estructura su funcionamiento (modo de vida, forma de relaciones, modo de trabajo, etc.) en torno a las tecnologías de la información y la comunicación y convierte a la información en un factor de producción, intercambio y conocimiento. GINER (2004), p. 4.

difusión y el conocimiento. En este bloque podemos incluir un heterogéneo abanico de herramientas: aplicaciones móviles con información sobre museos o instituciones, visitas virtuales a exposiciones y galerías, servicios de información a través de códigos QR y otras innovaciones.

Los resultados favorables de la aplicación de las tecnologías de la información y comunicación a las políticas culturales ofrecen un amplio espectro de posibilidades para que las cofradías apliquen sus ventajas en la gestión de sus recursos culturales.

Las TIC, una oportunidad para la gestión del patrimonio cultural de las cofradías

La aplicación de las TIC sobre el patrimonio cultural de las cofradías ofrece oportunidades a todos los niveles de la gestión, aunque es en el campo de la interpretación y explicación donde más sinergias pueden desarrollarse. La contextualización de las TIC en el panorama cultural de las hermandades plantea a priori las siguientes oportunidades:

Innovación. El desarrollo de políticas culturales en base al patrimonio de las cofradías debe competir con otras propuestas del sector, no solo en cuestión de públicos sino también en la consecución de apoyos públicos y financieros. Las TIC se convierten en un poderoso aliado al aportar un cariz innovador al proyecto, una diferenciación basada en la innovación tecnológica y el conocimiento. En este mismo sentido la cooperación entre los profesionales tecnológicos y las cofradías permiten desarrollar nuevas herramientas capaces de mejorar la gestión.

Accesibilidad. Las TIC ofrecen a las cofradías nuevos canales de comunicación. La difusión de estas tecnologías en la mayor parte de los estamentos de nuestra sociedad abre un nuevo campo de acción para el desarrollo de los fines fundacionales de las hermandades y la gestión de su patrimonio cultural. La apuesta por las TIC en las políticas culturales de las cofradías permite llegar a un público cultural que puede ser ajeno a las hermandades

Dinamismo. Las tecnologías de la información y la comunicación ofrecen un amplio abanico de propuestas y recursos, cuyo uso permite dinamizar las propuestas de gestión vinculadas al patrimonio cultural. La diversificación de las propuestas culturales redunda en una mayor calidad y atractivo. Frente a las exposiciones clásicas del acervo patrimonial de las hermandades, las nuevas tecnologías permiten realizar propuestas individualizadas y enriquecedoras.

Eficiencia económica. El auge del desarrollo tecnológico y el aumento de empresas dedicadas a la innovación técnica favorecen un abaratamiento de estas nuevas herramientas. Esta circunstancia permite que la inversión en TIC puede realizarse bajo criterios de eficiencia económica. Frente a otras políticas culturales, que conllevan una alta inversión en infraestructuras, la inversión tecnológica puede realizarse sin apalancamiento financiero.

Progresividad. La inversión tecnológica ofrece una escala de propuestas modulables, característica que sin duda resulta muy atractiva para un sector como las cofradías, donde es común la existencia de restricciones presupuestaria. El sucesivo avance de las TIC pone al servicio de la cultura recursos que permiten una inmersión progresiva de las cofradías en este proceso.

Sostenibilidad. La combinación de las dos anteriores oportunidades lleva a valorar la sostenibilidad de este tipo de proyectos. Una correcta inversión económica adaptada a las necesidades y capacidades de cada proyecto, permite dotarlo de una gran sostenibilidad. Esta sostenibilidad ha de entenderse como una garantía de futuro, especialmente frente a otros recursos que pueden hipotecar el desarrollo del proyecto.

Las TIC, amenazas derivadas de su aplicación

La valoración de la implantación de las tecnologías de la información y comunicación a la gestión del patrimonio cultural de las cofradías requiere conocer también las amenazas y riesgos que pueden llevar aparejados. A continuación planteamos cinco aspectos problemáticos que se deben tener en cuenta para un correcto aprovechamiento de las TIC.

Cambio de modelo. La gestión del patrimonio cultural de las cofradías no es uno de sus fines fundamentales, pues una hermandad no debe convertirse en un promotor cultura. En este contexto la implantación de políticas culturales debe hacerse sin alterar el modelo general de gestión de la cofradía. El efecto de las nuevas tecnologías sobre el patrimonio de la cofradía puede distorsionar los fines y principios que rigen la hermandad, si se traslada el foco de interés sobre aspectos secundarios.

Tecnificación. La necesidad de formación específica en TIC puede complicar la gestión de este tipo de activos, al requerirse personal cualificado para su puesta en funcionamiento. Este aspecto es especialmente relevante en las hermandades, donde no se exige una formación específica para su gestión. La implantación de servicios

tecnológicos no debe por tanto apalancar la vida de la cofradía por las exigencias que provoquen el control de los medios técnicos.

Problemas organizativos. El desarrollo de políticas culturales basadas en las tecnologías de la comunicación puede conllevar problemas dentro de la organización de la cofradía. En primer lugar podemos señalar la posible intromisión en las labores de comunicación propias de la cofradía al utilizar medios y herramientas comunes. Un segundo aspecto problemático es la incardinación en la estructura de la hermandad de personas o entidades que asuman la gestión de las TIC, especialmente al ser las cofradías entidades con una organización tradicional basada en las funciones a realizar bajo la supervisión de un presidente o hermano mayor.

Obsolescencia tecnológica. Una de las amenazas que se predican de todos los procesos de inversión tecnológica son sus riesgos de obsolescencia y los costes asociados a la misma. La apuesta por la tecnología puede conllevar unas necesidades periódicas de inversión en procesos de actualización y renovación de los recursos. La aplicación de las TIC debe considerar en los estudios de inversión las necesidades de adecuación a los nuevos desarrollos tecnológicos para evitar que la obsolescencia técnica lastre las políticas desarrolladas.

Competencia con otras políticas culturales. La integración de las TIC en la gestión del patrimonio cultural de las cofradías y el desarrollo de programas y propuestas en base a ellas sitúa a las hermandades en un contexto de competencia frente a otras entidades e instituciones. Este cambio de entorno debe ser valorado para adelantarse a las posibles dificultades que pueda conllevar.

El análisis de las oportunidades y amenazas derivadas del uso de las TIC resulta aún provisional en tanto que su reciente implantación dificulta una valoración en detalle. No obstante se ha querido plantear una visión general del escenario en el que pudieran hallarse las cofradías, en base a su naturaleza y la realidad que subyace a las nuevas tecnologías.

La aplicación de las TIC en la gestión del patrimonio cultural de las cofradías

Una vez se ha planteado la realidad de la gestión cultural en las cofradías y las posibilidades que derivan de su interacción con las TIC es momento de analizar la implantación de las tecnologías de la información y la comunicación en el patrimonio cultural de las cofradías. El número de proyectos culturales basados en las TIC es difícil de

4. Visita virtual, Museo de Semana Santa de Vélez Málaga.

cuantificar, debido al carácter experimental de muchos de ellos, sin embargo intentaremos repasar los diferentes recursos y actuaciones que se han desarrollado en los últimos años.

Sitios web

El primer escalón de nuestro estudio repara en los recursos y proyectos vinculados a espacios en internet. El desarrollo de internet y su transformación en un recurso casi indispensable para nuestra sociedad no ha sido ajeno a las cofradías, existiendo un importante acervo de sitios webs dedicados a la Semana Santa, las hermandades o la religiosidad popular.

La dedicación de sitios web al patrimonio cultural de las cofradías ha sido progresiva, iniciándose con la existencia de espacios puntuales en webs de temática cofrades, desarrollándose progresivamente artículos y secciones en sitios dedicados a arte y patrimonio, páginas webs y blogs dedicados al patrimonio cultural de las cofradías y por últimos propuestas culturales en sitios web. Una de las propuestas más interesantes en este tipo de recursos es el desarrollo de visitas y espacios virtuales, permitiendo el acceso virtual a las exposiciones o museos a un amplio número de usuarios.

Buen ejemplo del aprovechamiento de los sitios web los encontramos en Vélez Málaga (Fig. 4). La Agrupación de Cofradías de la localidad malacitana ha desarrollado en el sitio web http://museo.velezmalaga.es/ una visita virtual a su Museo de Semana Santa, esta actuación permite recorrer las salas del centro expositivo y conocer una breve descripción de cada una de las piezas que componen la exposición.

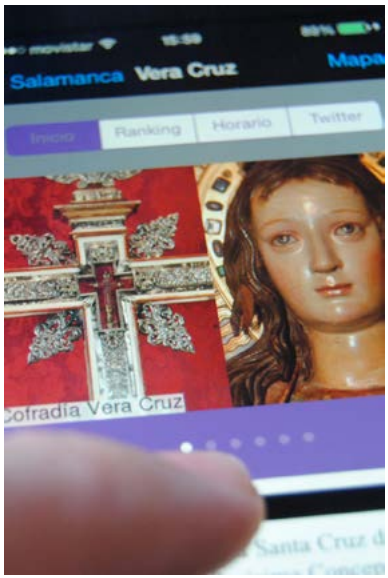
Medios de comunicación digitales

El medio tecnológico más utilizado por las hermandades para la difusión de su patrimonio cultural son los medios de comunicación digitales. Este recurso permite aba-

ratar los costes de edición y facilita el acceso a un número mucho mayor de receptores. Podemos señalar tres líneas especialmente relevantes para nuestro estudio:

Reportajes de investigación. Los recursos digitales permiten desarrollar reportajes de investigación en medios en red de forma más económica que gracias a las redes sociales adquieren una gran difusión.

Difusión de proyectos culturales. Esta segunda tipología recoge aquellos recursos digitales que tienen como origen la difusión del patrimonio cultural por parte de las cofradías, en su mayor parte vinculadas a la presentación de exposiciones o restauraciones. Su realización en formato digital facilita el acceso a los contenidos didácticos del proyecto y la difusión de aspectos técnicos.



5. Aplicación móvil iCofrade sobre la Semana Santa de España, pantalla sobre la Cofradía de la Vera Cruz de Salamanca.

Publicaciones digitales de las cofradías. Por último cabe señalar que las cofradías también han sabido valerse de las posibilidades de comunicación mediante recursos digitales para dar a conocer su patrimonio cultural. Los boletines y revistas digitales editados por las hermandades recogen secciones y especiales dedicados al patrimonio. Aunque no podemos hablar de medios exclusivos dedicados al patrimonio cultural sí hay que valorarlos como recursos para su conocimiento y estudio.

Redes Sociales en internet

Las redes sociales en internet son el conjunto de plataformas y soportes web desarrollados en base a la teoría de los *seis grados de separación*[13] que permiten conectar personas e instituciones bajo la forma de comunidad digital. Las redes sociales abren

13. La teoría intenta explicar cómo una persona cualquiera de nuestro planeta se encuentra conectada o relacionada con otra persona cualquiera por una cadena de personas que no tiene más de cinco personas intermedias, es decir, conectando a ambas personas con seis o menos enlaces. MARTÍNEZ (2011), p. 12.

un nicho de oportunidades para el desarrollo de políticas de difusión y estudio del patrimonio cultural.

En este marco son cada vez más habituales los perfiles y comunidades dedicados a compartir información, imágenes y publicaciones sobre este tipo de conjuntos patrimoniales, pese a lo cual la participación de las cofradías es aún tímida.

Uno de los ejemplos más notables de la difusión del patrimonio cultural de las cofradías en redes sociales es el Grupo Investigación Histórica Hermandad Soledad Alcalá del Río. En su página en la red social Facebook este grupo de jóvenes investigadores difunde el patrimonio de la cofradía soleana, favoreciendo el acceso a hermanos e interesados a los fondos documentales de esta corporación.

Tratamiento digital de fondos e imágenes

La gestión de la información gráfica y los fondos en soporte tradicional han propiciado el desarrollo de herramientas y procesos para su tratamiento y transformación en recursos digitales. En este punto podemos citar todas las aplicaciones que permiten la digitalización de archivos y su puesta a disposición del usuario, bien sea con acceso público o restringido. La digitalización del archivo de las cofradías suele llevarse a cabo como garantía para su conservación, por no suelen pasar a formar parte de las bases de datos o tesauros documentales provenientes de cofradías y hermandades[14].

Una segunda utilidad de este tipo de recursos es el tratamiento de imágenes y su aplicación a la conservación del patrimonio cultural de las cofradías. A través de los programas y herramientas para el reconocimiento de imágenes se han facilitado los procesos de restauración y recuperación de piezas perdidas o adulteradas, especialmente del patrimonio textil. El diseñador cordobés Rafael de Rueda Burredo ha participado en los últimos años en varios proyectos de restauración de piezas históricas basados en el estudio y tratamiento de fotografías antiguas con medios digitales, así en la ciudad de Sevilla ha participado en la restauración del manto de la Virgen de las Lágrimas o la recuperación del diseño original de Rodríguez Ojeda para el manto de tisú de la Esperanza Macarena.

14. Una excepción es la web "Archicofradía de Pasión, archivo Francisco Navarro" donde se recoge el resultado de la digitalización de la colección sobre la Archicofradía de Pasión del archivo de D. Francisco Navarro Sánchez. Recuperado de: http://archicofradiadepasionarchivofranciscosnavarro.wordpress.com/

Aplicaciones móviles

La expansión de los teléfonos móviles ha propiciado el desarrollo de nuevos recursos adaptados a este tipo de terminales, conocidos de forma genérica por aplicaciones móviles[15]. Las aplicaciones móviles abren un campo de actividad aún hoy difícil de conocer, al tratarse de un fenómeno en pleno desarrollo. De forma general podemos establecer dos líneas de actuación:

Aplicaciones sobre cofradías. En este bloque podemos incluir todas las aplicaciones móviles desarrolladas para la promoción, difusión y conocimiento de una cofradía o una celebración de la Semana Santa. Las *apps cofrades* aprovechan esta herramienta tecnológica para facilitar el acceso a la actualidad de una hermandad o dar a conocer una determinada celebración. La participación de las hermandades en este tipo de proyectos favorece el tratamiento veraz de la información y su aprovechamiento para la difusión del patrimonio cultural de la cofradía (Fig. 5).

Proyectos culturales con soporte en aplicaciones móviles. La tecnología móvil puede integrarse como recurso para un proyecto cultural, aprovechando los beneficios de sistemas como la realidad aumentada o el reconocimiento de códigos QR. El proyecto de apertura a la visita cultural de la iglesia de san Antolín, puesto en marcha por la Cofradía de Ntra. Sra. de san Antolín o de la Concha de Zamora en el verano de 2013, optó por la creación de paneles digitales con códigos QR. Mediante este sistema se accedía a la información detallada sobre la historia de la cofradía, la imagen titular y los bienes más relevantes expuestos en el templo desde el dispositivo móvil.

Google cultural institute

Para finalizar es necesario plantear una de las herramientas que puede ser clave en la gestión cultural de cara los próximos años, el proyecto *Google cultural institute*. Este programa, que se encuentra aún en fase experimental, pone a disposición de particulares e instituciones un paquete básico de herramientas digitales de última generación para la difusión de piezas y colecciones. El proyecto *Patrimonio y cofradías* ha iniciado su presencia en este programa con una exposición virtual sobre patrimonio cultural

15. Aplicaciones o programas que nos ayudan a ampliar las funciones del aparato gracias a sistemas operativos de última generación. (LIBEROS (2013), p. 395).

6. Exposición virtual "Las primeras imágenes vestideras" mediante la herramienta Open Gallery de Google.

de las cofradías, titulada "Las primeras imágenes vestideras"[16], aprovechando la herramienta *Open Gallery*. Este recurso se basa en las imágenes de alta resolución a las que se puede dotar de carteles y capítulos para estructurar los contenidos de la exposición. (Fig. 6)

Conclusiones y propuestas de futuro

El repaso a las actuaciones culturales de las hermandades nos permite abordar una panorámica del estado en que se encuentra hoy en día la gestión del patrimonio cultural de las cofradías. Este tipo de corporaciones debe ahondar en la defensa de su legado cultural, promoviendo una definición precisa de los bienes que lo constituyen y procurando desarrollar políticas profesionales para su mejor gestión y puesta en valor.

En ese contexto las TIC se presentan como una opción asequible para apuntalar las políticas culturales. Las herramientas que aportan las TIC no deben considerarse inocuas, valorando los pros y contras de su aplicación para cada una de las propuestas que se desee llevar a cabo.

Las cofradías comienzan a desarrollar actividades culturales apoyadas en las TIC. Se trata aún de un número reducido, lo que impide establecer las bases de un modelo para las mismas. Estas propuestas son de muy diversas tipologías pero todas se enfocan a la protección, difusión y conocimiento del patrimonio cultural de las cofradías.

16. Recuperado de: https://patrimonio-cultural-de-la-iglesia.culturalspot.org/exhibit/las-primerasv%C3%ADrgenes-vestideras/jgJSUpZ-IUYCIg

En conclusión, las cofradías que apuestan por una política de gestión cultural, conforme a criterios profesionales, encuentran en las TIC un acervo de herramientas capaces de facilitar el desarrollo de sus proyectos, con un promedio elevado de éxito en la consecución de sus objetivos.

Bibliografía

AGAPITO Y REVILLA J. (1925). *Las cofradías, las procesiones y los pasos de la Semana Santa de Valladolid.* Valladolid: Editorial Maxtor (2007).

BALLART HERNÁNDEZ J. y JUAN i TRESSERRAS J. (2001). *Gestión del Patrimonio Cultural.* Barcelona: Ariel Patrimonio (2005).

BERMEJO Y CARBALLO J. (1882). *Glorias religiosas de Sevilla.* Valladolid: Editorial Maxtor (2011).

CARRERAS MONFORT, C. (2009). *Evaluación TIC en el patrimonio cultural: metodologías y estudios de casos.* Barcelona: Editorial UOC.

CASQUERO FERNÁNDEZ J.A. (2008). "El patrimonio artístico de la cofradía de la Vera Cruz de Zamora". En J. SÁNCHEZ HERRERO (pres.), *IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz.* Zamora, España.

CASTELLANOS P. (2006). "Los Museos Tradicionales, su Público y el Uso de las TIC. El Caso Observatorio Científico de la Ciudad Mediterránea". *Razón y* palabra, nº 48 (pp. 1-10).

COBO ROMANÍ J.C. (2009) "El concepto de tecnologías de la información. Benchmarking sobre las definiciones de las TIC en la sociedad del conocimiento". *Zer*, nº 27 (pp. 295-318).

DÁVILA PADILLA A. (1625). *Historia de la fundacion y discurso de la prouincia de Santiago de Mexico, de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueua España*. Recuperado de http://books.google.es/books?id=17pdDkZDrC8C&hl=es&source=gbs_navlinks_s.

FERRERO FERRERO, F. (1992). *VII Siglos de romería a La Hiniesta. Documentos*. Zamora: Excmo. Ayuntamiento de Zamora.

GARCÍA CUETOS P. (2012). *El Patrimonio Cultural. Conceptos básicos.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

GONZÁLEZ DE LEÓN F. (1852). *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre de luz, fundadas en la ciudad de Sevilla: con noticias del origen, progresos y estado actual de cada una, y otros sucesos y curiosidades notables.* Valladolid: Editorial Maxtor (2010).

GONZÁLEZ MOZOS, M.T. & CASADO POYALES, A. (2008). *La utilización de las TIC para virtualizar un museo. Estado de la cuestión en Castilla-La Mancha.* Comunicación presentada en el Congreso Nacional de ANABAD "Memoria y Tecnologías, Madrid, España.

GUEVARA PÉREZ E. & RIVERA VÁZQUEZ M. (2004). *Historia de la Semana Santa de Madrid.* Madrid: Sílex.

LIBEROS, E.; NÚÑEZ, A.; BAREÑO, R.; GARCÍA DEL POYO, R.; GUTIÉRREZ-ULECIA, J.C. & PINO, G. (2013). *El libro del marketing interactivo y la publicidad digital.* Madrid: Esic editorial.

MARTÍNEZ POLO, J.; NOGUERA VIVO, J.M.; & GRANDÍO PÉREZ, M.M. (2011). *Redes sociales para estudiantes de comunicación: 50 ideas para comprender el escenario online*. Barcelona: Editorial UOC.

MIRA CABALLOS E. (2002). *Hermandades y cofradías en Badajoz y su partido a finales de la Edad Moderna.* Badajoz: Junta de Extremadrua.

SANCHO CAMPO A. (2004).Los museos de la iglesia: su organización, especificidad, funcionamiento y servicio. En J.M. IGLESIAS GIL (Comp.), *XV Cursos Monográficos sobre el Patrimonio Histórico*. Reinosa, España.

LEGISLACIÓN

Ley 12/2012 de Patrimonio Cultural de Castilla y León. Boletín Oficial del Estado núm. 183, Madrid, España, 01 de Agosto de 2002.

SUMARIO

Presentación 9
Inmaculada Vidal Bernabé

I. Historia, cultura y manifestaciones inmateriales

La Semana Santa y su significación artística 17
Jesús Rivas Carmona

I Perdoni di Taranto attraverso capolavori dell'arte italiana 43
Valeriano Venneri

"*A joy for ever*": Ritualidad y estética neobarrocas en la Semana Santa de Sevilla 59
Carlos Enrique Navarro Rico

Iconografía, patrimonio y Semana Santa. El legado de Antonio Riudavets Lledó en la provincia de Alicante 83
José Iborra Torregrosa y Fina Antón Hurtado

Val del Omar y el Viernes Santo Murciano. Del documento histórico a la mirada artística 105
Carlos Salas González

II. Escultura

La escultura procesional vallisoletana y su influencia en Castilla y León 119
José Ignacio Hernández Redondo

La procesión del Santo Entierro de Zaragoza: un Vía Crucis esculturado 145
Wifredo Rincón García

Celebración y arte en la Semana Santa de Sevilla 179
Andrés Luque Teruel

La imagen procesional barroca a la luz del Liberalismo: Bussy y Salzillo 215
José Alberto Fernández Sánchez

Escultura pasional del siglo XX y José María Alarcón Pina 233
Antonio Bonet Salamanca

La imaginería procesional de la Semana Santa de Toledo 261
Ignacio José García Zapata

Antonio Riudavets: un artista del siglo XIX 281
Sergio Lledó Mas

José Capuz Mamano: la verdad sin adornos 295
Laura Sánchez Rosique

El Santísimo Cristo de las Batallas de Ávila 313
David Sánchez Sánchez

Ramón Álvarez Moretón, hacedor de una escuela de imaginería 327
Antonio Zambudio Moreno

III. Artes decorativas y suntuarias

Orfebrería de la Pasión en la provincia de Alicante 347
Alejandro Cañestro Donoso

Artes suntuarias en la Semana Santa de Lorca 373
Cristina Gómez López

**El valor de una tradición.
El arte de la orfebrería en la Semana Santa de Córdoba** 395
Sarai Herrera Pérez

**Aproximación a la renovación artística en
la Semana Santa de Osuna desde finales del siglo XIX** 409
Antonio Morón Carmona

**De capa a manto; de casulla a saya.
Nuevos usos para el ornamento litúrgico en la era de Internet** 429
Carlos Serralvo Galán

**Manuel Guzmán Bejarano (1921-2002). Un tallista sevillano
presente en la Semana Santa de la ciudad de Málaga** 447
José Manuel Torres Ponce

IV. Gestión del patrimonio

**Las cofradías y las TIC's: oportunidades para la gestión y
difusión del patrimonio cultural de las hermandades** 467
Javier Prieto Prieto

Plan museológico alternativo del Museo de Semana Santa de Yecla 489
María Soriano Prats

MITO Y FOLCLORE: LA IMAGEN DE LA MUJER EN UNA DÉCADA DE CARTELES DE SEMANA SANTA (1921-1931).

Francisca Torres Aguilar

Más que un estudio pormenorizado de la cartelística de la Semana Santa malagueña, se plantea hacer una lectura de sus diez primeros carteles que suponen la apertura de una nueva etapa en estas manifestaciones religiosas. Las claves histórico- artísticas de este período van a influir poderosamente en la ejecución y uso de los primeros carteles. Por ello las imágenes que nos presentan resultan muy interesantes en la Málaga de la *Belle Epoque.*

Podríamos asegurar que el fenómeno festivo de la Semana Santa de Málaga, tal como hoy es conocido, se elaboró en los albores del siglo, gracias al esfuerzo de Antonio Baena y de un grupo de cofrades que modelan uno de los pilares culturales de la ciudad. El pistoletazo de salida se da el 21 de Enero de 1921, fecha que marca la fundación de la Agrupación de Cofradías[1]. Los fines de la entidad están muy claros: la promoción de la Semana Santa malagueña supone la promoción de la ciudad y la promoción de ésta la mejora de todos. No podemos olvidar que la Málaga burguesa del siglo XIX se extinguía lentamente arrastrando con ella todo lo que había significado en un pasado no tan lejano. Los actos religiosos de la Semana Santa son un vehículo perfecto para dar a conocer a Málaga como la ciudad del Paraíso, ya descubierta por los viajeros románticos del siglo XIX y que ahora supone y aspira a convertirse en un reclamo para el turismo.

Pese a la escasa información aportada por las actas de las Juntas Generales de la Agrupación de Cofradías sobre los primeros carteles[2], puede afirmarse que una de las primeras tareas que acometiera la flamante Junta Directiva fue, precisamente, la de elegir el cartel que llevara al mundo la imagen de la Málaga religiosa. Nada se menciona en las susodichas actas sobre el autor o el tema, sólo el paso del boceto por la imprenta Alcalá y el nombramiento de la persona encargada de llevarlo. No por esto el cartel fue un asunto de segundo orden en las prioridades de la Agrupación, muy por el contrario, la atención que le dedica la prensa y la expectación que suscita nos hace pensar que su elección fue muy

[1] A.A.V.V.: *La Semana Santa malagueña a través de su historia.* Málaga, Arguval, 1987, págs. 187-188.
[2] *Actas de la Junta General Agrupación de Cofradias.* Tomos I-II, 1922-26.

meditada e incluso discutida. El primer cartel *semanasantero* lo elaboró José Ponce bajo el lema *Mujer con Mantilla*[3]. Este será el punto de arranque para el repaso a la galería de mujeres que habitan en el mensaje explícito del cartel de Semana Santa a lo largo de los diez primeros años de existencia. Y ¿por qué la mujer? Ciertamente parece muy obvio que esta celebración religiosa esté representada por una mujer ataviada con la clásica mantilla. Es tan familiar a nuestras retinas que no podemos disociarlas, aunque el tema esté manido o rezume folclorismo populachero. Pero no deja de ser paradójico que la mujer domine la escena religiosa en el cartel, cuando su función en la actividad cofrade o su participación en los actos públicos era reducida o casi nula[4]. Tal circunstancia minimiza el papel de la mujer a mero reclamo publicitario, que como iconografía nos remonta al origen y génesis del cartel. Pero a diferencia de la imagen publicitaria de la feminidad en otros géneros cartelísticos, la mujer que viene a representar la Semana Santa malagueña, connota cierta carga de religiosidad popular a la vez que ancestral, parangonables a la de otras ciudades andaluzas y por ende españolas, lo cual la incluye en un código de iconos fácilmente accesibles para la lectura atemporal y descontextualizada. En esta década de carteles nos vamos a encontrar muestras iconográficas de interesante valor, en tanto que se sustentan en una realidad, obviamente idealizada, de la Málaga de los 20 y que se enriquece con los testimonios de la prensa de la época.

LA MUJER BURGUESA SE ENGALANA EN LA SEMANA SANTA

Bajo este epígrafe recogeremos aquellas imágenes femeninas que por su indumentaria y adornos encajarían en ese prototipo de mujer burguesa heredada del siglo XIX y que correspondería a los carteles de 1921, 1926, 1928, 1930 y 1931. Se trata de una mujer sola o acompañada que luce traje negro y la mantilla. Otros atributos la complementan como el rosario, el abanico, las flores o el cirio. Sin duda, su ademán hace referencia a la piedad religiosa, "labor" intrínseca a la actividad femenina.

Ya hemos anotado que, en la vida cofrade, la mujer malagueña tenía un papel muy limitado. Durante la Semana Santa sus "funciones" se reducen a asistir a las diferentes liturgias y actos religiosos y civiles de la Semana Grande, complementándose con alguna que otra labor operativa como adornos florales, arreglo de capillas

[3] Sobre los carteles y sus autores, ha sido extraído de FONTALVA PLATERO, F. J.: *El Cartel en Málaga. Historia y Estética.* Málaga, inédito, Archivo Histórico Municipal de Málaga (en adelante A.H.M.M.), 1982 y CLAVIJO, A. y RAMÍREZ, J. A.: *El Cartel de la Semana Santa.* Málaga, Museo Diocesano de Arte Sacro, 1981.

[4] JIMÉNEZ GUERRERO, J. y SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A.: "¿Marginadas u olvidadas? Presencia de la mujer en el movimiento cofrade malagueño en la frontera de los siglos XIX y XX" en *Cofradías. Historia. Sociedad. Estudios sobre la Semana Santa Malagueña.* Málaga, Editorial Sarriá, 1997, págs. 5-37.

o vestir a algunas de las imágenes titulares. Incluso el participar como penitente le estaba vedado. No olvidemos el magistral capítulo de *La Regenta*, con el que Leopoldo Alas Clarín, nos dibuja una Nazarena en la figura de Ana Ozores, en boca de sus conciudadanos de Vetusta por tan exaltadas muestras de religiosidad:

> *La Marquesa no acababa de santingüarse. "Aquello no era piedad, no era religión; era locura, simplemente era locura. La devoción racional, ilustrada, de buen tono, era aquella otra, pedir para el Hospital a las corporaciones y particulares a las puertas del templo, regalar estandartes bordados a la parroquia; ¡pero vestirse de mamarracho y darse en espectáculo!.*[5]

Una nazarena con una indumentaria de lo más recetada,... pero con los pies descalzos:

> *... Ana llevará túnica talar morada, de terciopelo, con franja marrón foncé..... con un poco de vuelo... ras con ras...*

Estos fragmentos nos revelan en pocas palabras, el poder de la imagen en una pequeña sociedad que ve tambalearse sus dogmas sociales, en cuanto alguien se atreve a contrarrestarlos, aunque sea una de las principales personalidades de la comunidad. Por el contrario, la galería de personajes típicos que nos legaron los románticos sí asocia la imagen de la mujer andaluza y, en concreto a la malagueña, a las prácticas devocionales de la Semana Santa. Forma parte de las peculiaridades del pueblo que tanto gustaron retratar, tanto en la pintura como en la literatura. Por tales motivos el cartel nos la muestra *alumbrando* y acompañando a los tronos y pasos de nuestra Semana Santa.

En el primer cartel, titulado *Mujer con Mantilla*, podemos apreciar esa actitud contemplativa y devocional de la que hablamos. En un primer plano, una joven muchacha, ataviada lujosamente, contempla la puesta de sol, al fondo la ciudad representada por la Catedral y por la bahía. La actitud casi beatifica contrasta con la media sonrisa que aflora a sus labios, mientras que una mano sostiene el rosario y la otra está apoyada en el pecho, ella levanta la vista hacia el cielo crepuscular en un gesto teatral pero eficaz que se perpetuará a lo largo de la historia del cartel en Málaga (algunos ejemplos los tenemos en el de 1928 o más recientemente en el de 1991). Este gesto codificado, estereotipado y de lectura convencional, nos remite a la imagen religiosa del Barroco que se mantiene en la iconografía mariana y

[5] CLARÍN, L. A.: *La Regenta*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, págs. 569-570.

hagiográfica desde la pintura y la escultura oficiales hasta las populares estampas de devoción popular[6].

El tema de la mantilla está más que justificado. Es, por así decirlo, la indumentaria *oficial* de la mujer en los eventos festivos de la ciudad. Tanto para festejos como para actos oficiales, la mujer debe lucir la prenda por antonomasia española en boga desde el siglo XVIII. La larga tradición de la mantilla se remonta a la necesidad atávica de la mujer que la obliga a cubrirse en público[7] por pudor en mostrar su belleza o una exuberante cabellera que incitara a la voluptuosidad. De la toca sencilla evoluciona esta prenda hasta convertirse en un artículo de lujo en tanto se lo pueda permitir el nivel adquisitivo de su poseedora, ya que tanto el material del que estén elaboradas como los adornos y el diseño que las decora ha cambiado desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días, según los avatares de la moda[8]. En concreto, la mantilla que debe usarse en la Semana Santa es la negra (la mantilla blanca queda relegada a la corrida de toros del Domingo de Resurrección) sin importar la calidad o el material de su realización, pero sin caer en la ostentación que diera lugar a las habladurías y comentarios malintencionados.

Sírvanos de muestra, unas páginas de moda de *Vida Gráfica* de 1925[9] y que lleva por título *La Mantilla, Los Peines y Los Bolsos*:

> *Querida lectora. Cuando aparezca este número, estaremos en plena semana de Pasión. La mujer, esclava en todo tiempo de tan agradable tirana ha sabido conservar en España, una simpática costumbre: la de la Mantilla. Es que en estos días tan esencialmente españoles se despega del atavío femenino toda barabunta modernista. La mantilla de seda que agracia la figura al par que le da un aire de severidad, muy ajustado al ambiente, la prenda indispensable en esta semana... Esa redecilla de seda que aprisiona suavemente el cabello, dejando adivinar su matiz, que ensombrece nuestros ojos y pone más luz en las pupilas, tiene todas mis simpatías...*
> *A tal señor tal honor, y la mantilla que es la soberana de las prendas sale a relucir en los días más solemnes, más espléndidos, cuando los dedos de la primavera van abriendo una a una todas las flores, para que den su aliento, y los va pintando con su mágico pincel.*
> *El homenaje a Aquel que mansamente dejó su vida hace tantos años, por redimir de culpa la nuestra; bien merece que la mujer use de sus más valiosas prendas.*

---

[6] STOICHITA, V.I.: *El ojo místico: pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro Español*, Madrid, Alianza, 1996.
[7] BORNAY, E.: *La Cabellera Femenina. Un diálogo entre poesía y pintura.* Madrid, Cátedra , 1994. pag. 171.
[8] ORTEGA GONZÁLEZ, M.: *La Mantilla.* Sevilla, II Congreso de Folklore Andaluz, 1988.
[9] *Vida Gráfica*, Málaga, 6 de Abril de 1925, pág. 3.

¡Semana Santa... Mujeres con mantilla, claveles tempranos, primavera, Andalucía, son todas las facetas de un milagro de luz, de arte, de belleza..!.

Tan peculiar artículo de moda, firmado por Baby, no es más que una reivindicación de lo español en su vestimenta más "populista", frente a la invasión de la moda extranjera canalizada a través de los figurines, las actrices del incipiente cinematógrafo o los nuevos prototipos de mujer moderna que nos sugiere la publicidad gráfica de la época (sirva de ejemplo cualquier anuncio en *La Unión Ilustrada* de *Kodak).* Es una afirmación del casticismo costumbrista que enarbolan el restaurado concepto de lo español, ya sea la visión romántica idealizada o bien la imagen de la España profunda pasada por el tamiz de la generación del 98. Artículos similares encontramos en otras publicaciones con el mismo tema pero cargados de moraleja e incluso con un carácter conservador muy marcado. En la *Vida Gráfica* de 1928[10] aparece un artículo titulado: *La Hijas de España vestiremos de negro en Semana Santa* y va firmado por Aurora del Valle:

Jesucristo, hijo de María, ha sido el Redentor de la Mujer y su mayor amigo. Las mujeres todas del planeta, deberían asociarse a las damas cristianas para honrar al verdadero Libertador de nuestro sexo.
Los Padres de la Iglesia y los escritores místicos de nuestro Siglo de Oro, los exégetas católicos y los oradores sagrados, tales como el Padre Didón y Lacordaire, han estudiado la figura ingente y sublime de Jesús como fundador de la Religión Católica, cuyos dogmas fueron revelados por Él a los Apóstoles.
Por las páginas del Evangelio, henchidas de virtud y pletórica de poesía, desfilan Marta y María, la Samaritana y la Mujer Adúltera, tipo de mujer que retienen por sus encantos morales la atención de poetas y pensadores.
La mujer, que estuvo relegada en la antigüedad a la esclavitud más abyecta, aparece en el Evangelio siempre cerca de Jesucristo, que es su defensor y su padre. Las mujeres evangélicas supieron agradecer a Jesucristo los dones y las gracias que derramó sobre ellas a manos llenas y, en las trágicas persecuciones y en las horas amargas del Gólgota, las Marías fieles y amorosas, hicieron público alarde de sus creencias y recibieron en sus brazos el cuerpo sagrado del más esforzado y el más bueno de los hombres.

[10] *Vida Gráfica,* Málaga, 2 de Abril de 1928, pág. 14.

Lloremos, mujeres, la muerte de nuestro Salvador, y rasguemos nuestras vestiduras de mujeres livianas y alegres, para cubrir nuestras frentes con el enlutado crespón...
...Las Mujeres en Sur- América, conservamos en nuestros cofres las Reliquias que trajeron nuestras abuelas de la Madre España. La clásica mantilla, el traje negro en paño de Lyon, el Rosario, el libro de oraciones perfumado de incienso. Cuando llega Semana Santa, Las Hijas de España, conmemoramos la Muerte del Redentor, sacamos a la luz del día estos atavíos, que son un símbolo de espiritualidad y patriotismo. Por esa razón servirán de broche a esta crónica de Modas las palabras que me han servido de Temas:
"Las Hijas de España vestiremos de negro en Semana Santa"

Aurora del Valle
París- Marzo de 1928.

Resulta muy familiar el papel de la mujer con relación a la figura de Cristo, ya sea en el rol figurado de esposo o de amigo, sentido este que explota el texto. La palabra libertador, como liberador de la mujer, resulta paradójica, si se analizan las circunstancias históricas que el movimiento femenino vivió durante aquellos años. Cuando se empieza a hablar de feminismo y se logran algunas victorias en el terreno legal y laboral, la autora apela a figura de Cristo como un autentico libertador, se entiende de las almas. El por qué la mujer tiene esta función lo justifica mediante los textos bíblicos, en la encarnación de la virtud en las protagonistas de la Historia Sagrada.

No hay que olvidar que la vida religiosa ha sido para muchas mujeres una vía de escape, de desarrollo personal e incluso un *Eros* místico catalizador de las emociones y sentimientos reprimidos. Quede patente en la intención del texto que la relación paternal entre la figura de Cristo y la mujer es motivo justificante de la penitencia como muestra de amor y respeto. La imagen de la penitente la encontramos traducida al lenguaje cartelístico en una actitud devocional y de sentimientos estereotipados.

Es innegable el valor simbólico y sentimental de la mantilla como reliquia de la que se guarda de generación en generación, y es la pátina del tiempo la que le confiere los valores tradicionales enraizados en las creencias populares más profundas.

Poco más hay que añadir a este elocuente testimonio de época sobre la indumentaria femenina durante este evento religioso. Sí cabría mencionar el carácter conservador que quizás quede más patente en este otro texto de la misma revista de 1927[11] y que consideramos especialmente interesante por cuanto nos aporta la visión de la sensibilidad masculina acerca de la vestimenta que debe lucir la mujer:

[11] *Vida Gráfica*, Málaga, 18 de Abril de 1928, pág. 6.

> *En un punto concreto- el verdadero punto convergente -, quizás el único y sin quizás, excepcional dado nuestro temperamento de oposición recíproca y sistemática, nos mostramos los españoles de perfecto acuerdo. Todos los españoles, los peninsulares y los ultramarinos, los de allende, los de este y los de otro régimen.*
> *Coincidimos sin discrepancia en juzgar la mantilla como prenda femenina de más airoso porte.*
> *¡La Airosa - no hay modo de "desplazar" el adjetivo- la airosa mantilla, es españolísima en fuerza de ser española, cantada, y hasta "música" por los poetas!...*
> *Pues, nada. Todo este lirismo "no suena" en los oídos de la mujer. Sabedora de que la mantilla realza sus encantadores atractivos y de que, tocada con ella, no hay una que no sea guapa, en vez de lucirla con la frecuencia propugnada por el sexo masculino, todos los días festivos, ya que no todos los laborales, únicamente se atavía con ella el día del Señor para ir "de Toros", o en Semana Santa para recorrer las "estaciones". Pero, señor, ¡no tienen espejos las españolas!...*

Queda suficientemente claro este punto de vista como para hacer más hincapié en él. No obstante debiera puntualizarse, que a lo largo de pintura del siglo XIX y principios del XX, son muchos los ejemplos de retratos femeninos ataviados con la típica mantilla mencionada en el texto. No la mantilla penitencial referida en el segundo testimonio escrito, sino la mantilla como exorno de la mujer, la que nos remite a las carmenes y a las españolas retratadas por extranjeros que tanta mella hicieron en los pintores de fin de siglo, pero este aspecto está más relacionado con el segundo epígrafe.

Volviendo al primer texto, *Ensombrece nuestros ojos y pone más luz en las pupilas.* Ciertamente este efecto que produce la mantilla sobre el rostro de la mujer supieron aprovecharlo los pintores a los que debemos estos primeros carteles. La técnica pictórica, porque sin duda se tratan de lienzos transportados al papel, favorece estos efectos de teatralidad que acompaña a la fiesta barroca. En concreto, lo vemos plasmado en el de Ponce, en el de Jaraba de 1926, y en el de León Astruc de 1928. Mientras que en los de Ramos Rosa y Francisco Hohenleiter y Castro, de 1930 y 1931 respectivamente, por su técnica más simple y por supuesto de vocación cartelística más acertada que los anteriores, queda relegada al simple icono.

Los primeros pintores supieron ver en la mantilla el elemento simbólico y, a la vez, decorativo que, apoyado en su técnica, sirve de marco al rostro femenino. La técnica suelta y la factura ligera, así como pinceladas de luminismos más que impresionistas, crean una atmósfera teatral e ilusoria, digna de las mejores escenas costumbristas. Ya que de esto se trata: recrear escenas habituales en la Semana Santa

malagueña que resulten atractivas para quienes no la conocen y familiares para los malagueños. Tales razones justifican el por qué Jaraba se atreve a disponer a sus muchachas en actitud tan coqueta, por qué Ponce hace aflorar una sonrisa en los labios de la joven y por qué Astruc intenta conmovernos con la mirada lánguida y melodramática de la mujer penitente a la manera de una Inmaculada de Murillo o de una Dolorosa de Fernando Ortiz o Antonio Gutiérrez de León.

Creemos suficientemente asumida la presencia de la mantilla en cualquier Semana Santa de España, pero nos gustaría hacer referencia del valor icónico de esta prenda decorativa como símbolo alusivo a la mujer. A propósito del tema aducimos como testimonios de época unos versos que aparecen en *Vida Gráfica* a modo de colaboraciones. El primero aparece en la revista en 1927 y firmada por Alejandro Moner Melero[12]:

Mantilla, Manola,
la que la peineta de concha tremola
de un cuerpo que reina por digno dosel;
mantilla gitana
mantilla que prendes tu blonda galana
con el broche rojo de un rojo clavel:

Yo no sé que hechizo
llevas en tu gusto garbo gracioso y castizo
para hacer que el alma te dé sus tesoros
ni cual es tu encanto,
que finges tristeza en el Viernes Santo
y ondeas tristeza alegre si vas a los toros.

Leve mariposa
que sobre la nieve de un rostro se posa,
buscando en la boca la flor de un rubí...
Base impetuosa cuando al labio llegues
¡la mano suave que arregla tus pliegues,
aun guarda otro beso mejor para tí!.

Airón belicoso,
girón de la noche que flotas airoso
como altivo reto de eros triunfador;
¡si la hembra andaluza

[12] *Vida Gráfica*, Málaga, 2 de Mayo de 1927, pág. 5.

tus negros madroños sobre el pecho aura,
las almas viriles se abrazan de amor!

Hispana mantilla,
goyesco atavío que a la maravilla
de sus ojos bellos recato le das.
Depón el orgullo que en tí se albergara,
y rinde tributo gentil a su cara.
¡Si es negro tu encaje,
su pelo lo es más!.

El carácter galante del poema es irrefutable, y algunas de las imágenes que nos evoca (y no son muy atrevidas, por cierto) podríamos aplicarlas a la ejecución gráfica de los carteles. Volviendo a la vistosa estampa del cartel de 1928 de León Astruc (*Airon bélico/ girón de la noche que flotas airoso...*), o bien al de 1930, de Ramos Rosa, en el que la imagen femenina aparece a modo de matrona clásica portando en sus brazos la ofrenda floral. El marco del rostro y de la silueta del cuerpo forman un figura sólida y única, pero tan sugerente como *la que la peineta de concha trémola/ de un cuerpo que reina por digno dosel...*

Si recurrimos a otros testimonios de la misma época y del mismo genero se reiteran las mismas imágenes retóricas con mayor o menor acierto. Este poema aparece en *Vida Gráfica* de 1931[13]:

En la faz de marfil y terciopelo
de la linda mocita victoriana
se refleja la luz de la mañana
y el encanto sin par de nuestro siglo.

Se adivina en sus ojos el anhelo
de sentir con la Virgen soberana
la amargura, cruel y sobrehumana
que en martirio convierte su desvelo.
¡Jueves Santo! Poesía de dolores
El Sol en el azul, más puro brilla
cual una prima radiante de colores.
Una estampa española. Maravilla,
eclosión de perfúmenes. luz y flores
y un marco de belleza, la Mantilla.

[13] *Vida Gráfica*, Málaga, 6 de Abril de 1931, pág. 15.

Recordando de nuevo el cartel de León Astruc, en el mismo se dan cita algunos elementos iconográficos singulares: es el primer cartel en el que aparece la procesión casi completa como elemento icónico y a la vez narrativo evocador de la idea de cortejo. Si Jaraba, en el de 1926, nos hacía participe de una escena, a través de un fragmento de realidad más o menos manipulada, Astruc, utiliza el todo por la parte. Nos muestra toda la parafernalia de un desfile procesional bajo el perfil de la catedral, que para más señas de identidad, muestra su lado sur y la torre sin terminar, cuando ya era popularmente conocida con el pintoresco sobrenombre de la Manquita.

Así, la imagen de la mujer burguesa queda plasmada en los primeros carteles de Semana Santa, con una religiosidad contenida, a la vez íntima y de manifestación popular en su atuendo, pero no exenta de romanticismo. Así sucede con la que nos presenta en el cartel de 1931. En lugar de una mantilla, el personaje femenino se asimila más bien a una maja, cuyo perfil e indumentaria se hace reconocible. Esta imagen femenina podría ser tanto una joven aristócrata, como una zalamera perchelera, ya que el prototipo de maja heredado del XIX, nos habla de una joven de cierto porte y singular belleza. Pero, sobre todo, de especial gracia, que aunque humilde, no se haya exenta de especial elegancia[14]. A ello se suma la situación, ya que el autor del cartel nos la sitúa en una popular terraza, con las tradicionales macetas de claveles rojos, y en una actitud muy parecida a las comentadas de 1921 y 1928.

Nada mejor para rematar este epígrafe que un nuevo testimonio literario esta vez con la particularidad de pertenecer a un extranjero Hugo Leube que recoge sus impresiones del viaje por Málaga en un libro que publicó en 1926, quien narra así la escena[15]:

> *Era una noche clarísima y diáfana la noche del Jueves Santo. Yo me encontraba en un balcón de la calle Larios, en la de una distinguida familia que me honraba con su amistad...*
> *...Apoyadas en el barandal hay unas cuantas muchachas y jóvenes de la alta sociedad. Ellas ríen y charlan, quizás enorgullecidas por las miradas de admiración que, como homenaje, el gentío fija en ellas. Muy jóvenes, discretas y bonitas son como las gentiles reinas de un torneo en el que a la estocada del deseo corresponde con la parada de una ironía...*
> *...Oigo rezar a las muchachas, y, con místico embeleso, sus ojos perdidos y absortos fijos están en el paso que se aleja...*

[14] A.A.V.V.: *Los Españoles. Pintados por si mismos.* Madrid, Gaspar y Roig, Editores, 1851, págs. 213-216. GÁLLEGO, J.: "La Figura de la Maja, desde Goya hasta Zuloaga", en AA.VV.: *La Mujer en el arte Español.* Madrid, Alpuerto, 1997, págs. 325-340.
[15] *Vida Gráfica,* Málaga, 18 de Abril de 1928, págs. 12-13.

Dos actitudes contradictorias pero complementarias, ambas perfectamente perceptibles en los carteles analizados hasta ahora.

IMAGEN POPULAR DE LA MUJER: LA DEVOCIÓN.

Si por algo es conocida la Semana Santa, es por la singularidad que el pueblo andaluz imprime al comportamiento del pueblo ante las imágenes religiosas que en esos días salen para confrontarse en la luminosidad de los espacios abiertos. Es la misma gente de la calle la que piropea a los titulares, quienes bautizan a los mismos con nombres cariñosos o irónicos. De este popular conjunto se extraen imágenes, que al igual que la de la mujer de mantilla, son tópicas pero sentimentalmente familiares. Imágenes tales como la tradicional "saetera", cantaora espontánea que entre el público se adelanta para dedicar la tradicional saeta a "su" Cristo o a "su" Virgen.

Esta imagen que a fuerza de ser típica, no deja de ser emotiva por cuanto tópicas, ya sea por lo entrañable del acto o simplemente por el carácter de sentimiento hondo del cante, son recogidas por cartelistas en 1927 y 1929. En concreto, por Pablo Coronado Martín y León Astruc respectivamente. Son prototipos que fácilmente podían haber sido extraídos de un relato costumbrista de Arturo Reyes o Salvador Rueda, o de un autor local como Salvador González Anaya pero que el modelo está aun en la calle. En un pasaje de la conocida obra, *Las Vestiduras Recamadas,* de este último autor aparece una imagen que podría ilustrar este, no tan ideal, femenino:

> *Los ¡Vivas! a Dios y a su Madre, las saetas y los berridos se mezclaban a los acordes de los instrumentos de música. ¡Locura de juerga! De pronto ví a la mayor de las "Coquinas" subir de un salto hasta la concha de agua bendita, metiendo los dos pinreles en el líquido, y desde allí lanzar los ayes de su ebriedad hacia la Virgen, entre los ¡Oles! del concurso...*[16]

En los carteles nos representa a la mujer engalanada con el mantón de Manila y las flores en el pelo, bien enjoyada como corresponde a atavío de un día de fiesta solemne. En su ademán de cante, nos la sitúa en el balcón o bien a pié de trono. Quizás pudo ser una de estas muchachas la referida en sus testimonios por un cronista del desfile de la Virgen de la Amargura en 1927:

---

[16] GONZÁLEZ ANAYA, S.: *Las Vestiduras Recamadas,* Madrid, Obras completas de la Real Academia Española, 1948.

> *...Para el Suplicio. Los campanilleros ordenan seguir, la procesión camina hacia las calles de su barrio, que ahora, tras la exhibición de la noche por las espléndidas calles del centro de Málaga, ha de entrar en los suburbios estos, donde el pueblo sencillo y noble se manifiesta como es y siente.*
> *- ¡Viva la Virgen Torera!- dice una mujer joven y guapa, que llegando las andas se inclina luego con la mano en el pecho, como si el grito aquel le hubiera arrancado luego un acto de contrición...*
> *... - ¡Viva la Virgen Torera!- resuena aún en nuestros oídos, como en su exaltación espiritual manifiesta esta mujer trinitaria cuando vemos el manto de sangre que sobre sus hombros lleva, cuajando un río de oro en sus rutilantes bordados.*
> *Sangre y oro; toros y España; religión y entusiasmo: he ahí nuestro pueblo y nuestra Patria, que desborda altísimos sentimientos, sus alegrías y sus dolores, en sus toros y procesiones...*[17]

Este testimonio que nos brinda una perspectiva un tanto manipulada (aunque de una escena completamente realista), podría ser de un romántico del siglo pasado. Sin duda, tanto las imágenes que nos ofrecen los carteles como la del texto es heredera del mito de la andaluza creado por los románticos extranjeros y españoles. Una imagen que el costumbrismo y el regionalismo canalizaron hacia prototipos más realistas, pero siempre con connotaciones agradables y sentimentales[18]. Semejante "folclorismo" (sin que este término tenga que sonar en sentido peyorativo) se encuentra justificado en tanto que la Semana Santa, se nos muestra en su aspecto más festivo. En realidad, para el pueblo son días de fiesta y para los más jóvenes, una ocasión para relacionarse con los del otro sexo. No es un fenómeno del siglo XX, sino algo que suscita crítica ya en los siglos anteriores. Sirva de ejemplo el relato que hace Urbano de *El Calvario en Viernes Santo:*

> *El pollo verdaderamente "gracioso" y con humos de rey en atrevimiento, junto a las mujeres que suben rezando se coloca; y hace también como que es esclavo de la piedad, llegando á arrodillarse ante las cruces, imitando a las viejas, quienes apenas concluido su padrenuestro colocan en el pedestal de cada cruz una piedra, tributo de antigua prescripción.*

[17] SAURET GUERRERO, T.: "Imagen y percepción de la mujer en el regionalismo Andaluz", en AA.VV.: *La Mujer en el Arte Español.* Madrid, Alpuerto, 1997, pág. 377 y PALOMO DÍAZ, F.J.: *Pablo Coronado, pintor de la mujer*, Málaga, Universidad, 1981, págs. 132, 197-203, 305-310, 372-374, 403-405.
[18] URBANO, A.: *Málaga. Tipos y Costumbres.* Málaga, Edición mutilada que se encuentra en el A.H.M.M. Véase también QUILES FAZ, A.: *Málaga y sus gentes en el siglo XIX. Retratos Literarios de una Época.* Málaga, Arguval, 1995.

> *Fulanita, la que iba á subir descalza, por penitencia engolada en conversación con un joven, no se acuerda ya del cumplir su propósito místico. Tiene la creencia de que basta con la intención, y más se afirma en ella cuando ve que el cielo apreciando sus ofrecimientos le ha deparado el pollo...*[19]

Si evocadora es la escena del coqueteo de la penitente y el *pollo,* tanto más cuando la imagen femenina se sitúa en un balcón, como ocurre en el cartel de 1929. En éste, León Astruc nos muestra un cuadro de interior de un balcón donde dos jóvenes ven pasar el trono de la Virgen de la Esperanza, y una de ellas, casi en el centro de la composición, canta una saeta. El marco es más que sugestivo y atractivo, así como un elemento que ofrece un juego interesante de perspectivas, ya que el tema principal (el cartel lleva por lema: *Esperanza*) queda relegado casi al fondo, sirviendo de telón el perfil de la ciudad. Está fuera, aunque lo que interesa mostrar a los autores es el efecto emocional causado por el paso de la Virgen a las espectadoras, que constituye el señuelo que atrapa la atención de quien lo observa. Es, sin duda, el cartel de mayor complejidad compositiva en esta primera década del cartel de Semana Santa.

LA IMAGEN RELIGIOSA.

Bajo este apartado se agrupan dos de los carteles cuyo motivo propagandístico son imágenes religiosas: los de 1923 y 1924, de Enrique Jaraba, con el lema *Dolorosa*, y el de 1925 de Aristo Téllez, *Crucificado*. En realidad, son representaciones religiosas impersonales, que no se corresponden con las imágenes titulares de las Cofradías de la época.

El realizado por Jaraba merece mención especial, por su relativa originalidad, se trata de una cartel a modo de estandarte, que en su momento causó sensación en los círculos locales:

> *Verdaderamente asombroso y elogios unánimes y sinceros han merecido el admirable estandarte que pintado por el ilustre artista Don Enrique Jaraba, eligió la Agrupación de Cofradías de Málaga para anuncio de su Semana Santa. Original, como todos aquellos que se encarga al artista eminente, es la forma que ha dado al anuncio, que se separa de los consabidos carteles para convertirse en artístico estandarte, es la forma que lleva en su centro la cabeza de una Dolorosa y en el fondo, morado, algunos detalles de las fiestas. El estandarte está montado sobre vara plateada y completa su adorno para que la*

[19] *La Unión Ilustrada,* Málaga, 1 de Abril de 1923.

sensación sea más exacta, grandes cordones y borlas de color amarillo, imitando oro. Colorido, dibujo, composición y forma se elogia[20]

Con tan calurosa mención se describe el cartel de Jaraba. Es realmente uno de los mejores carteles de la Semana Santa. La clave está en que el pintor traspuso al papel la función y cometido del estandarte en el desfile procesional, el papel de anunciador de los titulares. El estandarte constituía un motivo artístico que ya había sido tocado por Jaraba, en su cofradía de La Sangre[21] para la que realizó doce estandartes con el apostolado (1923) y otro con motivos de la Pasión (1922)[22]. Estos óleos, hoy desaparecidos, debieron de cumplir los requisitos que, desde el Barroco, se habían establecido y que configuran una de las características procesionales de las cofradías malagueñas. Un prototipo rectangular, en terciopelo o seda, que oscila desde los más sencillos a los más lujosos en bordados, pasamanerías y gallardetes[23].

Sin duda, es este motivo el que inspiró al autor para el cartel: el llevar la imagen de una Dolorosa, como iconografía, fácilmente reconocible. Para ello no recurre a una imagen titular de las muchas que se procesionaron por Málaga, sino que rescata un arquetipo, muy familiar, una iconografía de Pedro de Mena, artista emblemático para los artistas locales que tratan de reivindicar el bagaje artístico de la ciudad, a través de la reinterpretación estética y revisión formal de su obra[24]. Este *revival* pudo alcanzar a Jaraba por la obra de uno de sus maestros, Joaquín Martínez de la Vega, quien magistralmente, rescató las iconografías del Barroco que hicieran famosas las obras de Mena, *Ecce Homo* y la Dolorosa. El patetismo y la sobriedad contenida son transformados en simbolismo religioso y un naturalismo más verista, pero también más convencional.

Pero no todo fueron elogios para el cartel de Jaraba, en *Vida Malagueña*, de Marzo de 1923, se habla de la iconografía del cartel en estos términos:

La muchacha pintada por Jaraba, es una chicota rolliza, bien criada, que no ha llegado siquiera a los 25, muy guapetona, y que parece estar

---

[20] CASTELLANOS GUERRERO, J. y DELANGUE, D.: "Alabanza, Promoción y Crítica: La Prensa Malagueña en torno a la etapa fundacional de la Agrupación de Cofradías (1921-1931)" en *Cofradías. Historia. Sociedad. Estudios sobre la Semana Santa Malagueña.* Málaga, Sarriá, 1997, págs. 79-80.

[21] *El Diario de Málaga,* Málaga, 5 de Abril de 1922. En él aparece en primera página Enrique Jaraba Jiménez como diputado de la Cofradía.

[22] *La Saeta,* Málaga, 1922 y 1923. El estandarte que se menciona en *La Saeta* de 1922 puede corresponder al que se cita en *La Unión Mercantil* del 12 de Abril de 1922, con el lema *SINE LABE CONCEPTA.* Desde aquí quisiera dar las gracias a José Mª de las Peñas y a Eva Mª Ramos por su ayuda a la hora de recopilar estos datos. Mi más sincero agradecimiento.

[23] SÁNCHEZ LÓPEZ, J.A.: "La Pintura en las Cofradías de Pasión", en AA.VV.: *Patrimonio artístico de las Cofradías.* Málaga, Arguval, 1990, págs. 108-111.

[24] SAURET GUERRERO, T.: "El *Revival* Pedro de Mena en la Málaga del siglo XIX", en *Actas del Simposio Nacional Pedro de Mena y su Época.* Málaga, Junta de Andalucía, 1990, págs. 99-121; ROMERO TORRES, J.L.: "Imaginería pasionista", en AA.VV.: *Patrimonio artístico de las Cofradías,* Málaga, Arguval, 1990, págs. 90-91 y SÁNCHEZ LÓPEZ, J.A.: *El Alma de la madera. Cinco siglos de Iconografía y Escultura procesional en Málaga,* Málaga, Hermandad de Zamarrilla, 1996, pág. 292.

seria porque le acaban de tirar un pellizco, pero apenas le pase la molestia o contrariedad, va a llenar el recinto de la vida con risa de cascabelera...[25]

La crítica aunque emponzoñada no está del todo falta de razón. Jaraba como hará más tarde en el cartel de 1926, retrata tipos populares, personajes de la calle más en consonancia con los prototipos establecidos por los carteles de ferias y festejos, y que gozaron de gran popularidad tanto en Málaga como en el resto de Andalucía[26]. Sin duda, las imágenes de jóvenes risueñas, coquetas que juguetean con el abanico o con una flor coinciden en fisionomía e indumentaria con las representaciones de los carteles de Semana Santa. Véase, por ejemplo, el cartel de los Festejos de Reding de 1914 y el cartel de la feria de Málaga de 1911[27].

Aristo Téllez en el de 1925, también emplea una imagen religiosa y como Jaraba, no recurre a la imaginería local. No es la efigie de un Cristo conocido, pero recuerda al célebre Cristo de la Buena Muerte, obra de Pedro de Mena. Si ya esta imagen se *mitifica* tras su redescubrimiento en 1883, en ese empeño de situar el patrimonio artístico malagueño entre los primeros de España, el Crucificado alcanzó cotas de popularidad nacional impensables en esta primera etapa de la Semana Santa. Desgraciadamente, los actos lamentables de la primavera de 1931, acaba con una de las obras más emblemáticas del inigualable maestro. A partir de aquí, la leyenda se apodera del subconsciente colectivo, creando un mito de la pérdida más llorada entre las muchísimas sufridas por todas las cofradías malagueñas[28].

Al igual que ocurre en otros carteles, junto a la imagen femenina aparece un trono o la procesión, dentro de la cual, en algunos casos, distinguimos a los titulares, bien sea a través del título, o simplemente por su misma iconografía, como es el caso del cartel de 1930, en el que Ramos Rosa dispone de fondo el grupo escultórico de la Sangre; en el de 1931, es de nuevo el Cristo de la Buena Muerte; en el de 1928, el Nazareno del Paso; en el de 1929, la Virgen de la Esperanza...

El porqué de estas imágenes no viene determinado sólo por el fervor popular, sino por ser cofradías de muy rancio abolengo en la historia de las Hermandades y de la Semana Santa de Málaga, que en esos momentos se encuentra en plena promoción de su patrimonio artístico y cofrade[29]. Si la Semana Santa de Málaga tiene que competir en el terreno turístico con Sevilla o Valladolid, en su imagen debe de

---

[25] Citado por CLAVIJO, A.: *La Semana Santa Malagueña en su iconografía desaparecida.* Málaga, Arguval, 1987.
[26] *La Unión Ilustrada,*17 de Julio de 1910.
[27] A.H.M.M. En estos momentos, no es posible acceder al cartel de la feria mencionado ya que se encuentra en tal mal estado que requiere una futura, y esperemos que rápida, restauración.
[28] SÁNCHEZ LÓPEZ J.A.: "La Imagen-Símbolo destruida: la Publicística en torno al tema del Crucificado de Pedro de Mena tras los sucesos de 1931 en Málaga.", en *Actas del Simposio Nacional, Pedro de Mena y su Época.* Málaga, Junta de Andalucía, 1990, págs. 447-455.
[29] CASTELLANOS GUERRERO, J. y DELANGE, D.: "Alabanza", pág. 47.

mostrar su más querido y, a la vez, valioso patrimonio. Este valor "comercial" de la imagen supo aprovecharse en la propaganda de la Semana Santa, y no se reparó en gastos:

> *...Propaganda de 1925: en prensa, anuncios luminosos y radiofonía, 3.153; imprenta de sellos de propaganda, 291,60; impresión y cubierta de los folletos2.204, 90; Impresión de carteles 2.900; Concurso de carteles, 3.862,35...*[30]

Eso en lo que respecta a 1925, y en 1926:

> *...Los carteles anunciadores fueron enviados con tiempo a toda América y principales poblaciones europeas, habiéndose recibido noticias de Londres, París, América del Norte, etc., etc., de figurar estos en sitios públicos, dándose así a conocer en el extranjero la importancia que ha tomado Málaga en todo lo referente a procesiones y fiestas de Semana Santa.*
> *Se ha tirado también 100.000 sellos con una reproducción del cartel de este año, y ha sido repartidos entre el comercio, principalmente para propagar por medio de correspondencia la fastuosidad de nuestras próximas fiestas*[31].

Semejante despliegue equivale al intenso comienzo de varias publicaciones especializadas y suplementos especiales de revistas ya conocidas. En el mismo año de 1929, se publica la *Guía Oficial* de la Semana Santa que utiliza del cartel del año como portada y se nutre de un variado repertorio de fotografías de todas las imágenes del patrimonio agrupacional[32].

Según se advierte, el valor icónico del cartel adquiere un sentido multifuncional, cuando existe un interés tan explícito para la promoción de un producto, que en este caso es la Málaga en fiestas. Tanto vale como cartel de escaparate, como de sello de correos. Por ello el análisis iconográfico encerrado en estos carteles, resulta interesante y atractivo. Ya se trate del tema de la mujer, de la hemos podido ver dos aspectos, o bien la imagen religiosa, el icono religioso, de interés histórico por tratarse de unas imágenes perdidas en los incendios de 1931 y 1936, o bien, como meros fenómenos testimoniales que sientan las bases de antecedentes para futuros carteles como el caso del estandarte de Jaraba. El valor histórico y artístico en todos ellos es indiscutible, quizás llevados a la práctica con más o menos fortuna, pero

[30] *La Unión Mercantil*, Málaga, 2 de Julio de 1925.
[31] *La Unión Mercantil*, Málaga, 12 de Marzo de 1926.
[32] *La Unión Mercantil*, Málaga, 26 de Marzo de 1926.

es su contenido tanto explícito como implícito lo que le confiere un valor altamente cartelístico.

En una España que sufre las consecuencias de la inestabilidad política, donde se mantienen mentalidades opuestas y contradictorias, donde el liberalismo puja contra un pensamiento conservador fuertemente arraigado en las clases dominantes, pocas pero bien asentadas, y si son estos los promotores de las manifestaciones de índole conservadora como la Semana Santa, es lógico que en sus medios se emplee una imagen típica y folclórica, como la mujer de mantilla, o la romántica y popular, la cantaora.

1.– José Ponce Fuente. *Mujer de mantilla*. Cartel utilizado en 1921 y 1922.

2.– Enrique Jaraba Jiménez. *Dolorosa*. Cartel utilizado en 1923, 1924 y 1975.

3.– Aristo-Téllez. *Crucificado*. Cartel utilizado en 1925 y 1940.

4.– Enrique Jaraba Jiménez. *Malagueñas*. Cartel de 1926.

5.– Pablo Coronado Martín. *Saeta*. Cartel utilizado en 1927 y 1939.

6.– Manuel León Astruc. *La Oración procesional*. Cartel de 1928.

7.– Manuel León Astruc. *Esperanza*. Cartel de 1929.

8.– Luis Ramos Rosa. *Ofrendas*. Cartel de 1930.

10.– *Viernes Santo en Málaga.* Ilustración en *Vida Gráfica.*

9.– Francisco Hohenleiter y Castro. *Claveles.* Cartel de 1931.

11.– El prototipo de la mujer de mantilla. *La Unión Ilustrada*.

12.– Ni siquiera la mantilla escapó a la visión irónica de los caricaturistas integrados en la plantilla de las revistas ilustradas de la época.

PERVIVENCIA DEL PASADO EN EL PRESENTE. TESTIMONIOS ESCULTÓRICOS DE LAS HERMANDADES DE MÁLAGA DEL SIGLO XVIII: LA HERMANDAD DEL SANTO ENTIERRO Y NUESTRA SEÑORA DE LAS ANGUSTIAS DE SAN AGUSTÍN

Pedro Duarte Alés

Compendio histórico-artístico sobre Semana Santa:
Ritos, tradiciones y devociones

María del Amor Rodríguez Miranda, Isaac Palomino Ruiz
y José Antonio Díaz Gómez (Coords.)

ISBN: 978-84-697-6703-0

Depósito Legal: CO 2340-2017

Pp.: 106-128

La Cofradía del *Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo* y *Nuestra Señora de las Angustias*, desde sus inicios, fue una de las más señeras en la Málaga moderna. Pese a ser una de las más antiguas, tuvo tal relevancia y despertó tanta devoción en la sociedad malagueña que, "*aparte de las cuotas establecidas para el ingreso, se hacían colectas para recaudar y sufragar gastos extraordinarios como cera y ornamentos de sus cultos ordinarios y especialmente los de Semana Santa*"[1].

FUNDACIÓN DE LA COFRADÍA Y ESTABLECIMIENTO EN EL CONVENTO (SIGLO XVI)

Coincidente con la fecha de establecimiento definitivo de los agustinos en Málaga (1575), la Cofradía de las Angustias se establece en el convento, síntoma de la rápida fama que adquirió el templo, en una capilla de 25x17 pies a la que más adelante, en 1590, se dotaría de una reja de madera realizada por Lorenzo de Medina. Desde 1577 existía como ente religioso, así lo prueba el testamento de María de Mendoza, viuda de Cristóbal de Córdoba y Lemos, del 11 de octubre de 1577, que deseaba ser enterrada en la parroquia, acompañada por los cofrades de las Ánimas y las Angustias[2]. Sin embargo, su fundación legal como Cofradía se produjo en 1589, recogiéndose sus estatutos y condiciones de establecimiento en la carta de fundación estudiada por el padre Llordén[3].

A cambio del apoyo de los frailes agustinos con su participación tanto en las procesiones y cultos como en el ejercicio de enterramientos de hermanos y afiliados a la Cofradía, y del uso del convento, los mayordomos debían entregar 22 ducados a censo y hacerse cargo de los gastos del mismo. Otros deberes de los cofrades eran, además, hacerse cargo del entierro de sus hermanos difuntos, afrontar los gastos y acudir al sepelio de los frailes fallecidos. Así, vemos una pronta relación entre la cofradía y la orden agustina, quien los defendería, si fuera necesario, en caso de pleitos.

[1] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén: la memoria histórica de Málaga", en *Archivos y Cofradías. La religiosidad popular andaluza a través de sus documentos*. Málaga, Ayuntamiento de Málaga, 2007, pp. 72-73.
[2] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental de las Cofradías y Hermandades de Pasión de la ciudad de Málaga*. Málaga, La Española, 1969, p. 65.
[3] *Ibídem*, pp. 65-70.

Desde un principio, debemos tener presente que "*los miembros de la Cofradía de las Angustias pertenecieron a los estratos medios-profesionales liberales como los escribanos, procuradores y escribanos de la curia desde su fundación*"[4]. En 1599, su patronato ya reposaba sobre este cuerpo de funcionarios, aunque no de manera oficial todavía, pero ejercían los cargos de mayor importancia, pues "*los hermanos mayores se reclutan, mayoritariamente, entre los individuos que ejercen profesiones liberales ligadas al Derecho*"[5].

CONSOLIDACIÓN Y DESARROLLO DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Fig. 1. *Bóveda de enterramiento de la Cofradía del Santo Entierro*, Diego de la Vella, 1593. Iglesia conventual de San Agustín, Málaga. Foto: Pedro Duarte Alés.

Una vez asentada la Cofradía en el convento de san Agustín, se fue adaptando en el espacio-tiempo con una rapidez inmensa. Tanto es así que, para cumplir con las obligaciones de enterramiento de la Cofradía se construyó una bóveda de pechinas a mediados de 1593 (Fig. 1), realizada por el albañil Diego de la Vella, por la que cobró

[4] RODRÍGUEZ MARÍN, F. J. "El entorno arquitectónico y urbanístico de la Hermandad del Descendimiento en su Historia: las sedes canónicas. Antecedentes históricos: la Iglesia conventual de San Agustín", en *Descendimiento: 25 años de Historia. 400 años de devoción*. Málaga, Fervorosa Hermandad Sacramental y Real Cofradía de Nazarenos del Sagrado Descendimiento de Nuestro Señor Jesucristo, Nuestra Señora del Santo Sudario y María Santísima de las Angustias, 2002, pp. 72-73.

[5] *Ibídem*, p. 42.

420 reales: 220 por adelantado y el resto al finalizar la obra[6]. Tras su edificación, tenemos noticias de enterramientos en ella entre 1599 y 1733, siempre relacionados con la propia Cofradía.

El patronato recayó en el cuerpo de escribanos y procuradores desde 1599, como demuestran dos testamentos, de 1599 y 1637, en los que dos hermanos querían enterrarse en la bóveda. Una información que choca en gran medida con la adquisición legal de la capilla en 1754, afirmación que el padre Manrique refutaba valiéndose de un extracto del testamento de 1637:

> *Los escribanos y procuradores, como bienhechores de la capilla de las Angustias, regalan la hechura de la bóveda-enterramiento, pues uno, al menos, de sus representantes, el procurador Francisco de Molina, tiene allí ya su sepultura; más de un siglo después, deciden comprar y compran la capilla-enterramiento*[7].

A comienzos del siglo XVII, se produjo un pleito entre las Cofradías de las Angustias de san Agustín y de la Soledad de santo Domingo, por varias similitudes, tanto en la puesta en escena en la calle y el día de procesión (tarde-noche del Viernes Santo), como en las filiales (la Compañía de las Lanzas y la Cofradía de Arcabuceros), cuyo objetivo era llevar el luto por la muerte de Cristo, hasta el punto de fomentarse un clima de rivalidad y pugna entre ambas. Ya con anterioridad el obispo de Málaga, Juan Alonso Moscoso, pretendió agregar la cofradía de la Soledad al conjunto agustiniano, algo que no realizó por el compromiso de ésta de "*efectuar un donativo anual de 400 reales para una obra pía destinada al cuidado de niños expósitos, así como de una serie de pagos por parte de los propietarios de los barcos que salieran a pescar en domingo*"[8].

Un aspecto fundamental en la historia de la Cofradía de las Angustias es el surgimiento de Hermandades llamadas filiales, algo común a las otras siete Cofradías matrices nacidas en el siglo XVI, cuyo objetivo principal era dar mayor suntuosidad al desfile procesional. En este caso, la potencia de esta institución se verifica con la fundación de cinco Cofradías filiales a lo largo de la década de los 40 del siglo XVII.

---

[6] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental…*, op. cit., p. 83.
[7] MANRIQUE MERINO, L. *Las capillas-enterramientos de la Iglesia de San Agustín de Málaga*. Madrid, Imprenta del Real Monasterio de El Escorial, 1996, p. 62.
[8] FERNÁNDEZ BASURTE, F. *La procesión de Semana Santa en la Málaga del siglo XVII.* Málaga, Universidad de Málaga, 1998, p. 203. Información recogida en la exposición de la Coronación de la Soledad de Mena, 20-27 de mayo de 2016. Sede de la Agrupación de Cofradías de Málaga.

La primera de ellas fue el Entierro de Cristo, entre 1640 y 1649; se ubica sin exactitud, al constar que, antes de 1640, era ya procesionado, no sabemos si por iniciativa de la Cofradía de la Soledad de santo Domingo. Se trata de la filial que gozó de mayor relevancia, ya que fue la única que sobrevivió al siglo XVII; vivió un período de crisis entre 1671, el último año que consta su salida, y 1683 cuando se reorganizó con ayuda de los mayordomos de la Cofradía de las Angustias. Esta renovación está documentada el 1 de mayo de 1683, cuando Gerónimo Gómez, Juan Gómez y Juan de Mora, escultores y hermanos mayores de la cofradía del Santo Entierro, querían reactivarla por llevar doce años sin salir, para lo que contaron con escribanos y procuradores del número de la ciudad como Miguel Antonio de Saavedra, Antonio Enríquez de Medrano, Pedro Matheos Villazo y Pedro de Perea, hermanos mayores de la cofradía de las Angustias, que ayudarían en lo necesario para que el paso del Entierro procesionase en 1684. Una ayuda concretada en 300 reales que debían devolver en años sucesivos:

> *Trescientos reales para ayuda a comprar la sera por la quaresma del año que viene de mill seisientos y ochenta quatro, y otros trescientos reales por el mismo tiempo deel año siguiente de seisientos y ochenta y sinco, y demás años siguientes, sien reales cada año por las quaresmas perpetuamente para siempre jamas*[9].

Esta ayuda estaba sujeta a una serie de condiciones de obligatorio cumplimiento, como la obligación de los hermanos a participar en la procesión, colaborando en su buen desarrollo, pero también implicaba que tenían derecho a enterrarse en la bóveda de la capilla de las Angustias.

La segunda de las filiales fue el Descendimiento de la Cruz, aunque no tuvo tanta relevancia, documentada desde 1648. Contaba con los pasos del *Descendimiento* y *San Juan Evangelista*, y sus hermanos, que podían ser inhumados en la bóveda de la capilla, portaban velas en la procesión.

El 8 de abril de 1640, apareció en escena la tercera de las cofradías filiales: la Compañía de las Lanzas, cuyo objetivo era acompañar el Entierro de Cristo en forma de milicia, portando lanzas de las que pendían cintas negras, arrastrándolas también

[9] Archivo Histórico Provincial de Málaga [AHPM], Protocolos Notariales [APPNN], escribanía de Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 237r- 239v (año 1683).

en señal de luto. Pasó por varias reorganizaciones en 1652 y 1658 debido a la alta mortalidad que dejó la peste bubónica de los años 1648 y 1649, procesos que sirvieron para reforzar su carácter militar, aunque tenemos constancias posteriores:

> *Documentalmente, la última salida procesional fue en 1684, como demuestra la escritura de 25 de abril de 1683, en donde consta que la Cofradía de Ntra. Sra. de las Angustias insta a un hermano antiguo de la Hermandad de las Lanzas, al capitán de la compañía D. Pedro de Campos, a que le acompañe el próximo año con setenta y dos hermanos entre soldados y oficiales*[10].

Esta referencia queda ratificada por la información aportada por los protocolos notariales, ofreciéndonos la relación de mayordomos y hermanos mayores de la compañía de las Lanzas el 25 de abril de 1683[11]: Miguel Antonio de Saabedra y Antonio Enríquez de Medrano, escribanos públicos, Pedro Matheos Villazo y Juan de Perea Ahumada, procuradores del número y "*mayordomos de la Cofradía de nuestra Señora de las Angustias sita en el Convento del señor San Augustin para el año que viene de mill y seisientos y ochenta y quatro […] en dicha Cofradía*"[12]. El capitán de la misma era Pedro de Campos, con ayuda del alférez Baltasar de Bargas, ambos hermanos mayores de la Compañía de las Lanzas que se componía de 72 hermanos soldados.

Gracias a esta serie documental, conocemos también cómo se exornaba el paso procesional, así como sus gastos en la procesión. Debían aportar "*quatro angeles de talla*[13] *que ban en las esquinas de la messa que llevase en dicha compañía, y asimismo, todos los passos de la passion que ban en dicha messa*"[14] y "*dose hachas de sera amarilla […] alumbrando la dicha messa*"[15], así como otros detalles: arrastrarían paños de color negro, y de la punta de las lanzas, pendía un paño de tafetán negro con el sol, la luna y estrellas pintadas en color plata; debían vestir sotanillas. El pertenecer a esta compañía tenía una serie de privilegios, como la dedicatoria de misas, pero aún más llamativo resulta el tema del entierro:

---

[10] FERRER MAESE, Enrique. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 81.
[11] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 85r- 88v (año 1683).
[12] *Ibídem*, fol. 85r (año 1683).
[13] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 87v (año 1683). La documentación nos remite a ángeles turiferarios.
[14] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 86r (año 1683).
[15] *Ibídem.*

> *Y asimismo los otorgantes por si, como hermanos mayores de dicha cofradía y en nonbre de los demás […] señalen sepultura a los hermanos de la dicha Hermandad en las bóvedas de dicha capilla, para que los hermanos de dicha compañía, sus mugeres que muriesen e que fuesen enterradas en dicha bóveda, o hagan rogando los derechos de entierro demás gastos que le pertenesiesen*[16].

De esta cuestión, se deduce que pertenecer a la Compañía de las Lanzas garantizaba el entierro también de su familia, por autorización de los hermanos mayores, pero afrontando cada uno sus gastos. Este grupo cofrade debía garantizar que sus hermanos recibieran sepultura en la citada bóveda, se les dijeran las 8 misas requeridas en el día de Todos los Santos y se usaran las 12 hachas de cera amarilla que debían alumbrar al paso procesional[17].

En 1644, se creó la cuarta Cofradía filial: el Triunfo de la Muerte y Niño Jesús, posteriormente denominada Triunfo de la Muerte y Amor Divino al reorganizarse en 1652. Su objetivo era acompañar la insignia, portada por cuatro hermanos, con veinte velas, precedidos por una Cruz-Guía, pero también planteaba "*que la penitencia se efectúa a través de la pública mortificación que constituyen los azotes*"[18], por 72 hermanos flagelantes. A partir de 1652, el número de miembros aumentó a 102, organizándose de esta manera: "*de ellos, 40 de luz, con hachas amarillas de cuatro pabilos, túnicas negras de cola y 8 hermanos para llevar las andas del Triunfo de la Muerte con túnicas negras y el resto de hermanos de sangre azotándose, con túnicas blancas*"[19]. Como derecho similar al resto de filiales, podían enterrarse en la bóveda de la capilla de las Angustias, o en el resto de la Iglesia si no hubiera sitio, así como recibir doce misas por sus almas de manos de doce padres agustinos.

Finalmente, en el mismo año de 1644, surgió la quinta cofradía filial: el Santo Sudario, que debía acompañarlo con hachas de cera, la última creada de esta naturaleza en la década de los 40. Su fundación hay que entenderla en el sentido de "*que la cruz con el sudario fuera una insignia presente prácticamente en todas las procesiones de Semana Santa*"[20], pero también como un elemento que existía en todas las Iglesias

[16] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 86v (año 1683).
[17] Ibídem, ff. 87r (año 1683).
[18] FERNÁNDEZ BASURTE, F. *La procesión…,* op. cit., p. 195.
[19] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 84.
[20] FERNÁNDEZ BASURTE, F. *La procesión…,* op. cit., p. 196.

y conventos, por lo que eran filiales que retomaban una antigua fundación que daba culto al Santo Sudario, adaptándose al momento.

Estaba formada por 72 integrantes, "*en memoria de sus setenta y dos discípulos*"[21] y entre sus funciones destacaba la asistencia a enfermos y necesitados, la concurrencia a los entierros de los hermanos fallecidos, la celebración de 112 misas en su honor, y la participación en los sepelios con doce hachas de cera amarilla, acudiendo a la casa del difunto tras la llamada del muñidor. Conocemos el sorteo de dos cargos: el padre de almas, quien garantizaba, *grosso modo*, lo anteriormente expuesto, al encargarse de las misas de difuntos; y el escribano, que recogía en acta todo lo que se trataba en los cabildos.

PROCESIONES

De la organización del cortejo procesional nos interesan dos cuestiones especialmente: la cera y el estandarte, pues en líneas generales, conocemos bien su disposición, similar a una actual: la Cruz-Guía con la que se iniciaba el cortejo, seguida de las insignias y el estandarte de la Cofradía, hermanos de luz y hermanos de sangre (los llamados flagelantes y/o disciplinantes, un elemento popular hasta bien entrado el siglo XIX), y las andas portadas por hermanos.

A la procesión acudían los frailes agustinos y los demandantes o postulantes, cuya misión era pedir limosnas al paso de la procesión. Es un elemento significativo para la vida de la Cofradía ya que, al gozar de tantísimo arraigo en la sociedad malagueña, se nutría de donaciones y donativos con los que costeaban tanto los gastos de cultos y del convento, como los enterramientos. También, se atendía a "*los indigentes, para la fundación de asilos, hospitales y otras obras de beneficencia y piedad*"[22].

Desde sus inicios, el problema de la cera fue una cuestión vital ya que se debían cubrir sus elevados gastos; un ejemplo lo encontramos en 1593, donde se puede apreciar la cuantía de este elemento indispensable en las suntuosas procesiones[23]. Contamos con más referencias sobre el sufragio de la cera para el siglo XVII. El primero corresponde

[21] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 82.
[22] RODRÍGUEZ MARÍN, F. J. "El entorno arquitectónico y urbanístico…", op. cit., p. 43.
[23] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental…*, op. cit., p. 81-82.

al 8 de febrero de 1664, gracias al cual conocemos mejor la procesión del Viernes Santo del 11 de abril de 1665, cuando los mayordomos eran los escribanos Fernando Bastardo y Pedro de Medina, y el procurador Manuel Murillo[24], hermanos mayores de la misma durante ese año. A partir del segundo pago, se menciona también a Francisco Caballero como otro hermano mayor, que debía afrontar con ellos los pagos de la procesión, pues debían a Benito Freyles, Francisco Ballesteros y consortes "*mill y docientos reales el dicho dia del biernes santo en la tarde. Y ello nos an de poder executar y apremiar a los susodichos con solo esta escriptura y su juramento en que lo dexamos definido*"[25], de la procesión de la Virgen a la que acompañaban 100 hachas de cera. También debieron acometer un pago de 1050 reales de vellón a los escribanos Juan Nabarro de Bilches y Pedro de Astudillo, relacionado con las 100 hachas de cera que iban en la procesión del Santo Sudario[26]; y otro a Diego Mellado y Juan Luis de 750 reales por las 60 hachas de cera que acompañaron en la procesión al Descendimiento de la Cruz, "*nuebas y no renobadas*"[27].

El segundo testimonio documental gira en torno a las procesiones del santo Entierro y Nuestra Señora de las Angustias respectivamente; para el 6 de marzo de 1684. El primero "*sale de San Agustín el biernes santo en la tarde, el Santo Sudario con las luces que se acostumbra de hachas de sera blanca*"[28], por las que se tendrían que pagar unos 500 reales de vellón el Domingo de Ramos. En este año, los mayordomos del Santo Entierro eran Miguel Antonio Saabedra y Antonio Corbalán, pertenecientes a las escribanías públicas del número, y Pedro Matheos Villazo, del cuerpo de procuradores de Málaga[29]. Para el 2 de marzo de 1685, la procesión de Nuestra Señora de los Angustias salió a la calle precedida por 40 penitentes que portaban, cada uno, un hacha de cera de cuatro pabilos[30].

Pero no todo se limitaba a la cera, también era problemático quien debía llevar el estandarte, ya que era un puesto prestigioso en la procesión, lo que garantizaba constantes disputas. En el Cabildo de hermanos celebrado para el desfile de 1643,

[24] AHPM, PPNN, escrib. Fernando Bastardo, leg. 1947, pieza 7, ff. 281r-281v. (año 1664).
[25] *Ibídem*, fol. 281v. (año 1664).
[26] *Ibídem*, fol. 282r. (año 1664).
[27] *Ibídem*, fol. 283r. (año 1664).
[28] *Ibídem*, fol. 202r.
[29] AHPM, PPNN, escrib. Fernando Bastardo, leg. 1949, fol. 201r.
[30] Como se puede ver actualmente en la procesión de la Venerable Orden Tercera de Servitas: cada nazareno porta una vela formada por cuatro pabilos unidos entre sí para dar mayor luminosidad.

cuyos mayordomos eran Pedro de Aranda, Francisco de Salvatierra, Luis Matheos Billazo (escribanos del número) y Martín de Xixena Santisteban y Gerónimo de Leyva Bravo (procuradores)[31], se señalaba ser un "*anexo propio desta Cofradia y común de los hermanos della el estandarte y el derecho de sacarlo en la prosecion que sale del Entierro de Christo nuestro Señor el dia del biernes santo de cada un año por la tarde desde que se fundo e ynstituyo esta Cofradia*"[32].

Para entender esta situación, debemos remontarnos al 2 de abril de 1642, cuando Pedro de Aranda, escribano numerario y mayordomo de la Cofradía, se opuso a que Fernando de Pliego procesionase el estandarte al no pertenecer al número de escribanos, pese a lo cual finalmente lo hizo contra la voluntad de la mayoría, situación que se pretendía no repetir. Así pues, en 1643 se conseguiría "*debaxo de las mismas penas y sensuras a que el dicho estandarte y demás bienes de la dicha Cofradia de poder de qualesquiera personas* […]"[33].

En el Seiscientos también se produjeron dos reformas significativas en la capilla, dándole la fisonomía actual al lugar de culto de la Cofradía. En 1667, estaba tabicada en sus dos lados lo que suponía un obstáculo para el paso de los fieles, por lo que este espacio se abrió más tarde, delimitándose el nuevo espacio con una reja. En 1692, se realizó una nueva reja de hierro que sustituía la anterior, en mal estado. Aunque no tenemos documentación que lo verifique, podemos deducir que las realizó el "*rejero Francisco Melgar, maestro mayor de las herrerías y fundiciones reales*"[34], ya que la obra se enmarca dentro de su producción para las Iglesias de la ciudad. Éstas fueron una donación de Diego Ramires de Aguilera[35], como aparece recogido en su testamento:

> *Mando a nuestra señora de las Angustias dos ducados para aiuda a hazer unas berjas de hierro que estan haziendo para su capilla del Conbento del señor San Augustin de esta ciudad, y otros dos ducados se den luego […] a Anttonio de Saabedra, escribano publico de este numero, a cuio cargo estta el hazer dichas berjas, porque asi es mi boluntad*[36].

[31] AHPM, PPNN, escrib. Pedro Ramírez, leg. 1698, pieza 4, fol. 15r (año 1643).
[32] *Ibídem*.
[33] *Ibídem*, fol. 16r (año 1643).
[34] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental*…, op. cit., p. 91.
[35] AHPM, PPNN, escrib. Fernando Bastardo, leg. 1951, ff. 91r-94v (año 1692).
[36] *Ibídem*, fol. 92v (año 1692).

EL SIGLO XVIII: EL MÁXIMO ESPLENDOR

El siglo XVIII constituye, sin duda, un hito dentro de la Cofradía del Santo Entierro, momento en el que la única filial superviviente se fusionó con la matriz para formar una única Cofradía, y cuando Fernando Ortiz, escultor e imaginero malagueño, realizaría las nuevas y definitivas imágenes titulares.

Otro suceso importante fue la adquisición legal de la Capilla del convento agustino por parte del cuerpo de escribanos y procuradores, si bien ya estaba ligada a ella desde 1599. Por ello, en dicho año, se colocaría una lápida conmemorativa en la capilla, dejando constancia de esta circunstancia: "*Esta Capilla y Patronato es del número de Escribanos y Procuradores de esta ciudad de Málaga. Año 1754*", la cual, lejos de su emplazamiento original, se encuentra actualmente junto a la *Virgen de las Angustias*.

La última cuestión reseñable compete a la reforma de los estatutos en 1725, que buscaban la pervivencia y estabilidad de la Cofradía, cuyos objetivos de procesión, culto interno y asistencia funeraria a sus hermanos se mantenían. Por tanto, no notamos una diferencia abismal en cuanto al siglo anterior, si bien este documento nos sirve para entender mejor algunos temas ya tratados[37].

FERNANDO ORTIZ, EL ESCULTOR DEL SANTO ENTIERRO (1716/1717-1771)[38]

Se inició en el trabajo de la talla en madera en el taller de Miguel de Zayas, desarrollando su trabajo en el taller de José de Zayas, hijo del anterior, alcanzando allí el grado de oficial. Gracias a ambos, alcanzaría el grado de maestro. En esta etapa de formación adquirió un estilo propio fusionando diferentes corrientes; hablamos de "*giros estilísticos de estirpe más preciosista que informan del arte de la centuria dieciochesca, los recursos comunicativos y del devocionismo de corte ascético*"[39]. A esta casuística, hay que

[37] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental…*, op. cit., pp. 96-98.
[38] En función de las fuentes consultadas, nació en 1717, aunque se plantea 1716 como la fecha real de nacimiento, teniendo en cuenta también la exposición realizada en 2016 por el III Centenario de su nacimiento en Osuna (Sevilla).
[39] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera. Cinco siglos de iconografía y escultura procesional en Málaga.* Málaga, Real y Excma. Hermandad de Nuestro Padre Jesús del Santo Suplicio, Santísimo Cristo de los Milagros y María Santísima de la Amargura (Zamarrilla*)*, 1996, p. 409.

sumarle la fuerte influencia que en él ejerció Pedro de Mena, lo que produjo, a su vez, que haya sido una figura a la sombra del escultor granadino.

Su viaje a Madrid, en 1756 para incorporarse a los trabajos del Palacio Real, supone un punto de inflexión en su estilo. Por ello recibió, aparte de una compensación económica, el título de "*Académico de Mérito en escultura de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*"[40], que llevaba consigo implícito el cargo de encargado de las minas y canteras de mármol, especialidad que le distraería de la producción escultórica hasta los años 60[41], lo que no nos sorprende al tener esculturas de dicho material. Su estancia en Madrid imprimiría una huella italianizante en su estilo, debido al contacto con Juan Domenico Olivieri, escultor de la Corte[42]. Por tanto, podemos decir que "*su estilo, cada vez más italianizante, conformará movidas composiciones de reminiscencia berninesca*"[43] tanto en la fuerza expresiva como en el movimiento de la imagen, dando mayor realismo que refuerce dicha expresividad. Otra de las influencias a su estilo viene de la mano de la colección de esculturas importadas de Génova para la Hacienda del Retiro de Churriana desde finales del siglo XVII, a las cuales tenía acceso[44].

Tras volver de Madrid, convertido ya en una figura de enorme prestigio, hizo frente a varios encargos de vital importancia para la Málaga cofrade, de los cuales, hay que destacar el *Santo Entierro* y la *Virgen de las Angustias*. El contrato para su realización es muy interesante, puesto que se especifica, ante escribano público, qué plazo de tiempo tiene el escultor para la realización de las imágenes, cómo debe ejecutarlas, el pago por las mismas, así como otros datos artísticos de peso, junto al cual aparece una nota marginal que confirma se hizo efectivo[45].

---

[40] ROMERO TORRES, J. L. *Historia del arte de Málaga. La escultura del Barroco*. Tomo X, Málaga, Diario Sur, 2011, p. 104.
[41] ROMERO TORRES, J. L. "Fernando Ortiz", en *Málaga: personajes en su Historia*. Málaga, Arguval, 1985, p. 338.
[42] ROMERO TORRES, J. L. "La escultura religiosa en el patrimonio histórico de Málaga", en *El esplendor de la memoria. El arte de la Iglesia de Málaga*. Málaga, Junta de Andalucía-Obispado, 1998, p. 79.
[43] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera*…, op. cit., p. 410.
[44] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *Modus Orandi. Estudios sobre Iconografía procesional y Escultura del Barroco en Málaga.* Málaga, Asociación Cultural 'Cáliz de Paz' GSP Editores, 2010, p. 55.
[45] AHPM, PPNN, escrib. Antonio de Corbalán, leg. 2785, ff. 606r-607v. Ésta es la referencia exacta, ya que el Padre Llordén nos da otra que se correspondería a la signatura de este legajo en sus años de investigación. *Vid.* LLORDÉN, A. *El insigne maestro escultor Fernando Ortiz*…, op. cit., pp. 599-601.

LA IMAGEN DEL SANTO ENTIERRO DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO: ANÁLISIS

En la época que nos corresponde analizar, las representaciones de la Pasión, con un toque teatral, estaban a la orden del día, como puede ser el Encuentro o el Descendimiento de la Cruz, éste último con imágenes de Cristo yacente con brazos articulados. Nuestro caso no es representativo de esta iconografía, pues hablamos de un trono sobre el que se eleva una urna sustentada por "*arcángeles estofados y perfectamente logrados en su actitud*"[46], rodeada por ángeles de menor tamaño, cada uno de los cuales sujeta un atributo de la Pasión del Señor. La urna, que custodia el cuerpo inerte de Jesucristo, se completa con una crestería dorada, rematando el conjunto:

> *El P. Llordén considera la obra de Ortiz maestra en su género con un trono magnifico de factura intensamente barroca, en donde lo decorativo no oculta las líneas básicas de la construcción, sino que le da mayor realce y magnificencia, con un pedestal rodeado de arcángeles y ángeles perfectamente logrados en su actitud, trazados con valentía y desenfado, sosteniendo a Cristo muerto[47]. (Fig. 2)*

Podemos considerarla una obra de extraordinaria belleza y equilibrio, pues las rocallas y el movimiento de los arcángeles no distraen la atención al observar al Yacente, sino que realzan aún más la majestad que desprende la imagen. Resultaba además un conjunto que impresionaba al espectador cuando el cortejo salía a la calle[48]. Sigue siendo considerado uno de los conjuntos malagueños más importantes del siglo XVIII por "*el movimiento de los paños, la gracilidad y delicadeza de las figuras juveniles calzadas con esbeltos borceguíes, la carnosidad y exuberancia de los acantos y exuberancia de los acantos y el ritmo alabeante del basamento*"[49].

[46] LLORDÉN, A. *El insigne maestro escultor Fernando Ortiz*…, op. cit., p. 596.
[47] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 87.
[48] LLORDÉN, A. *Escultores y entalladores malagueños. Ensayo histórico- documental de los siglos XVI-XIX,* Ávila, Ediciones del real Monasterio de El Escorial, 1960, p. 283.
[49] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera*…, op. cit., p. 230.

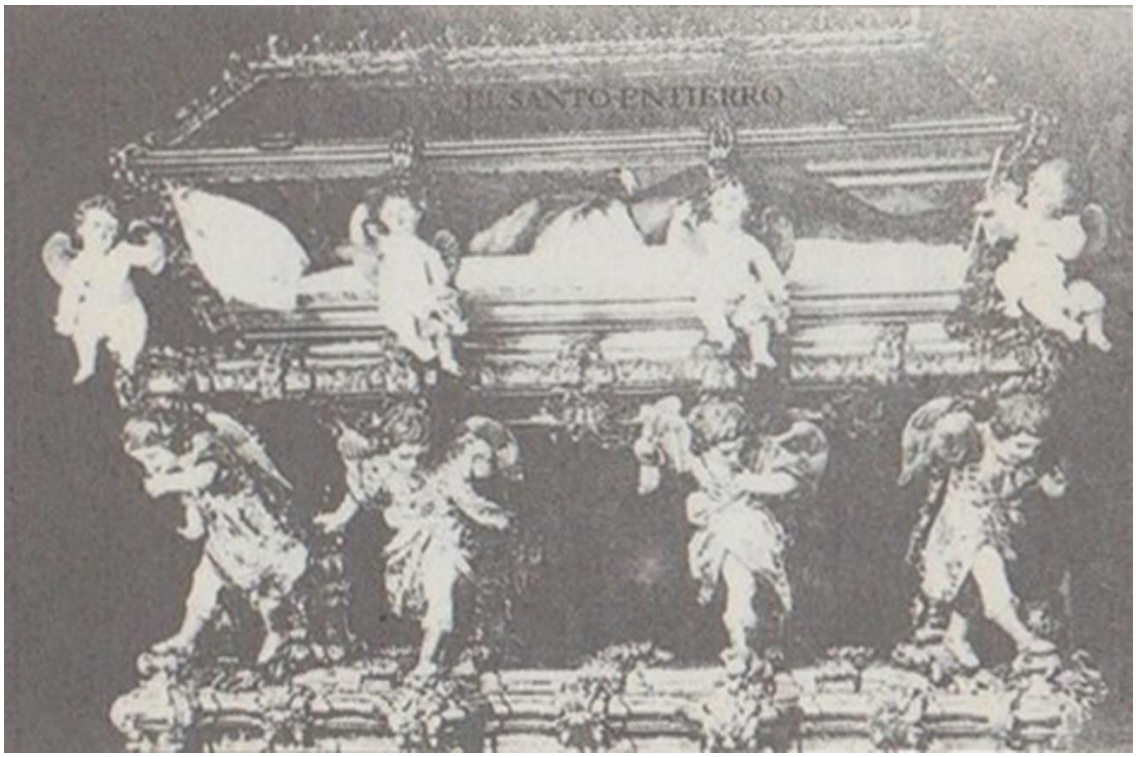


Fig. 2. *Urna del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: FERRER MAESE, Enrique. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., pp. 85-86.

No se conserva nada de este magnífico conjunto al ser destruido en 1931; realmente se desconoce lo acontecido con la urna, que facilitaba la visión del Cristo al abrirse huecos cubiertos por cristales. Una familia conserva la cabeza del Cristo, maltratada como consecuencia de la violencia desatada y el paso de los años: "*En el rostro de facciones suaves y menudas, aflora una ligera tristeza y melancolía*"[50], y si nos fijamos en el tallado del cabello, éste cae a ambos lados de la cabeza formando ondas. Podemos considerar, por tanto, que es una obra que recuerda estilísticamente a la producción de Pedro de Mena, aunque con novedades (Fig. 3).

[50] *Ibídem.*

Fig. 3. *Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo (detalle)*, Fernando Ortiz. 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera…,* op. cit., p. 230.

LA IMAGEN DE *NTRA. SRA. DE LAS ANGUSTIAS*: ANÁLISIS E INTERVENCIONES POSTERIORES

A partir del siglo XVII, la teología católica que hasta este momento se centró en Cristo, iría dirigida a ensalzar a la Virgen frente a los movimientos protestantes, tanto en su faceta letífica como en su faceta dolorosa; en este sentido, no tenemos un modelo uniforme de iconografía de la Virgen de las Angustias, ya que era

representada como una Piedad al uso, o sola al pie de la cruz con las manos unidas, confundida a veces con la advocación de la Soledad.

Fig. 4. *Nuestra Señora de las Angustias antes de la Guerra Civil*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: FERRER MAESE, Enrique. "El padre Andrés Llordén…, op. cit., p. 74.

Nuestra imagen es una Dolorosa de 1'69 m. de altura y 0'5 m de base; realizada en madera, de candelero, con ojos y lágrimas de cristal, y con un sistema de brazos "de bola". Vino a sustituir a la anterior imagen, quizás por su mal estado de conservación, o porque no se adecuaba a los gustos estéticos de la época. Su expresión, afligida, no deja indiferente a nadie, con unos rasgos que pretenden acercar al fiel a la imagen, de manera que el espectador se sienta conmovido por el llanto y las dulces facciones de la Virgen. Presenta las manos unidas, un elemento muy recurrente en las Dolorosas de esta centuria, denominándose Dolorosas de contemplación (Fig. 4).

Fig. 5. *Nuestra Señora de las Angustias tras su destrucción*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: Archivo del Colegio de Procuradores de Málaga [ACPM].

Al igual que ocurriera con el conjunto cristífero, la imagen de la Virgen fue destruida, quedando solo su cabeza y manos (Fig. 5), salvadas por una devota que las donó a la Junta. Aunque conocemos que, tras la reorganización de la Cofradía, se produjeron intervenciones sobre la imagen, como la de Francisco Palma Burgos hacia 1945 y otras posteriores, las de mayor relevancia son las dos últimas, realizadas en 1997 y 2008 por la restauradora del IAPH María Teresa Real Palma, recuperando matices originales de la talla.

Fig. 6. *Intervención de 1997 (detalle)*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: ACPM.

La actuación de 1997, que costó 545.200 pesetas, consistió en el ensamble de algunas piezas: una espiga de las articulaciones, relleno y reintegración cromática del mentón y el ojo derecho respectivamente, y la "*eliminación de una cabellera realizada de estopa estucada y policromada, colocada en una intervención anterior*"[51] que tapaba las orejas, descubiertas en una radiografía. Debido a su colocación, la imagen presentaba arañazos que afectaban a la policromía en la zona del cuello y la nuca (Fig. 6), además de aquellos producidos por las labores de atavío, provocando pérdidas de policromía.

[51] Archivo del Colegio de Procuradores de Málaga [ACPM]. REAL PALMA, M. T. *Memoria final de la intervención Virgen de las Angustias Iglesia de San Agustín*. Málaga, 2008, p. 3.

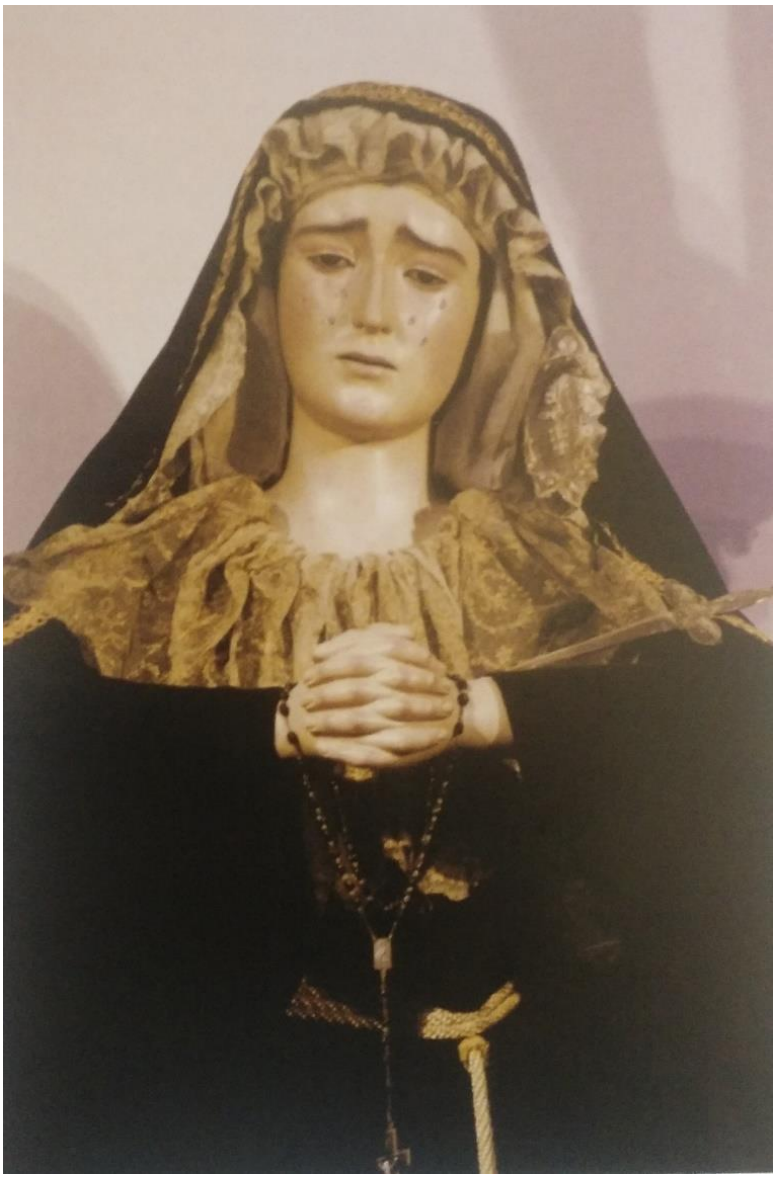


Fig. 7. *Nuestra Señora de las Angustias tras la intervención de 1997*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: RODRÍGUEZ MARÍN, F. J. "El entorno arquitectónico…, op. cit., p. 45.

Hay que destacar que la talla presentaba algunas grietas y fisuras debido al cambio de temperatura, la humedad y el resecamiento de la madera que afectaban, en gran medida, a líneas de ensamble. Destacaba una fisura bajo la comisura izquierda de la boca, y se detectaron orificios de salida de xilófagos en la zona del candelero. En esta restauración se descubrió una policromía original en el rostro, manos y cabellera, bajo las capas superiores, mediante la radiografía realizada. Por tanto, la actuación consistió en la "*eliminación de intervenciones anteriores de estucos, repolicromado y repintes parciales, estucado de lagunas, reintegración cromática con acuarelas, protección de la superficie*

mediante la aplicación de un barniz final de acabado satinado aplicado por pulverizado"[52]. También, se detectó una especie de craquelado que cambiaba en la zona de los párpados al querer simular, años atrás, un reguero de lágrimas alguna de las cuales se perdieron.

Si bien la intervención de 1997 (Fig. 7) consiguió recuperar la originalidad de la obra y solucionar problemas que afectaban a la estructura interna y externa de la Virgen, la de 2008 consistió en labores de mantenimiento. La imagen volvió a ser intervenida a raíz de la fisura del mentón bajo la comisura izquierda de la boca, por lo que fue necesaria la "*introducción y encolado de una fina chirlata, realizada en madera de cedro*"[53], en esa y en otras fisuras menores (Fig. 8). Otras intervenciones directas destacables de 2008 fueron:

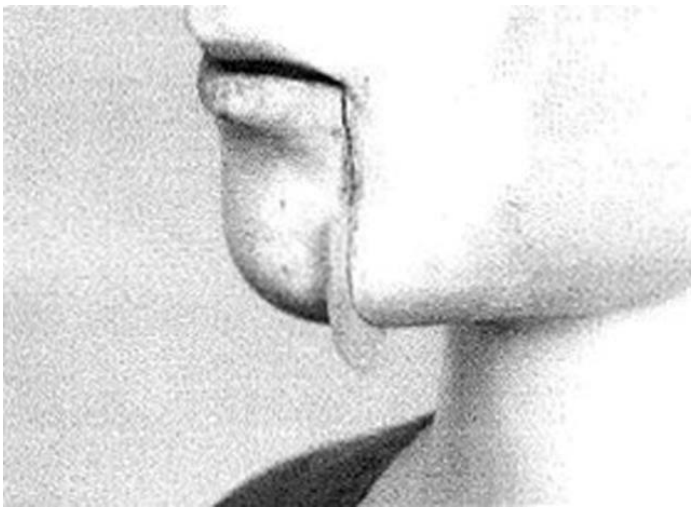


Fig. 8. *Intervención de 2008 (detalle)*, Fernando Ortiz, 1749-1750.
Iglesia conventual de San Agustín. Foto: ACPM.

- La sustitución de las antiguas articulaciones por otras más acordes al tamaño de la imagen, es decir, más proporcionadas. Este nuevo juego de brazos presenta un sistema "de bola".
- Una base a modo de peana unida por espigas de madera a la Virgen, siendo un elemento que se puede separar, de forma ovalada y tamaño mayor a la base de la Virgen, realizada en madera de cedro. Tiene una triple

[52] *Ibídem*, p. 6.
[53] *Ibídem*, p. 8. Una chirlata es un pedazo, porción o fragmento de madera que puede completar otra porción que esté corta o de modo defectuoso.

funcionalidad: da mayor altura a la talla, facilita las labores de atavío y es más resistente a los ataques de xilófagos.

- La introducción de un perno roscado de acero inoxidable para la corona en la zona de ensamble de la cabeza.

Fig. 9. *Nuestra Señora de las Angustias tras la intervención de 2008*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: PDA.

En cuanto a la policromía, la intervención consistió en la consolidación de la original mediante técnicas de reintegración del estrato y limpieza, sustitución del barniz protector anterior por otro de mayor adecuación. Y para concluir, se acometió la "*realización de pestañas de pelo natural y colocación de las mismas en los párpados*"[54] y la

[54] *Ibídem,* p. 9.

"*colocación de lágrimas de cristal*"[55], muchas de ellas pérdidas para la restauración de 1997. (Fig. 9)

CONCLUSIONES

A través del estudio de esta Cofradía, a modo de ejemplo, podemos reconstruir algunas parcelas de la Málaga moderna; hablamos de la mentalidad y fiestas barrocas, religiosidad, etc. que, en cierta medida, siguen existiendo en nuestros días. Además, se contempla el estudio de la actividad notarial en la Málaga del mismo período: escribanías, procuradurías, testamentos, donaciones, etc.,

No solo hay que incidir en estos aspectos, sino en aquellos que atañen a cuestiones artísticas del momento y al patrimonio que han ido atesorando nuestras Cofradías, desaparecido casi en su totalidad durante la Guerra Civil.

[55] *Ibídem*.

PERVIVENCIA DEL PASADO EN EL PRESENTE. TESTIMONIOS ESCULTÓRICOS DE LAS HERMANDADES DE MÁLAGA DEL SIGLO XVIII: LA HERMANDAD DEL SANTO ENTIERRO Y NUESTRA SEÑORA DE LAS ANGUSTIAS DE SAN AGUSTÍN

Pedro Duarte Alés

Compendio histórico-artístico sobre Semana Santa:
Ritos, tradiciones y devociones

María del Amor Rodríguez Miranda, Isaac Palomino Ruiz
y José Antonio Díaz Gómez (Coords.)

ISBN: 978-84-697-6703-0

Depósito Legal: CO 2340-2017

Pp.: 106-128

La Cofradía del *Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo* y *Nuestra Señora de las Angustias*, desde sus inicios, fue una de las más señeras en la Málaga moderna. Pese a ser una de las más antiguas, tuvo tal relevancia y despertó tanta devoción en la sociedad malagueña que, "*aparte de las cuotas establecidas para el ingreso, se hacían colectas para recaudar y sufragar gastos extraordinarios como cera y ornamentos de sus cultos ordinarios y especialmente los de Semana Santa*"[1].

FUNDACIÓN DE LA COFRADÍA Y ESTABLECIMIENTO EN EL CONVENTO (SIGLO XVI)

Coincidente con la fecha de establecimiento definitivo de los agustinos en Málaga (1575), la Cofradía de las Angustias se establece en el convento, síntoma de la rápida fama que adquirió el templo, en una capilla de 25x17 pies a la que más adelante, en 1590, se dotaría de una reja de madera realizada por Lorenzo de Medina. Desde 1577 existía como ente religioso, así lo prueba el testamento de María de Mendoza, viuda de Cristóbal de Córdoba y Lemos, del 11 de octubre de 1577, que deseaba ser enterrada en la parroquia, acompañada por los cofrades de las Ánimas y las Angustias[2]. Sin embargo, su fundación legal como Cofradía se produjo en 1589, recogiéndose sus estatutos y condiciones de establecimiento en la carta de fundación estudiada por el padre Llordén[3].

A cambio del apoyo de los frailes agustinos con su participación tanto en las procesiones y cultos como en el ejercicio de enterramientos de hermanos y afiliados a la Cofradía, y del uso del convento, los mayordomos debían entregar 22 ducados a censo y hacerse cargo de los gastos del mismo. Otros deberes de los cofrades eran, además, hacerse cargo del entierro de sus hermanos difuntos, afrontar los gastos y acudir al sepelio de los frailes fallecidos. Así, vemos una pronta relación entre la cofradía y la orden agustina, quien los defendería, si fuera necesario, en caso de pleitos.

[1] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén: la memoria histórica de Málaga", en *Archivos y Cofradías. La religiosidad popular andaluza a través de sus documentos*. Málaga, Ayuntamiento de Málaga, 2007, pp. 72-73.
[2] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental de las Cofradías y Hermandades de Pasión de la ciudad de Málaga*. Málaga, La Española, 1969, p. 65.
[3] *Ibídem*, pp. 65-70.

Desde un principio, debemos tener presente que "*los miembros de la Cofradía de las Angustias pertenecieron a los estratos medios-profesionales liberales como los escribanos, procuradores y escribanos de la curia desde su fundación*"[4]. En 1599, su patronato ya reposaba sobre este cuerpo de funcionarios, aunque no de manera oficial todavía, pero ejercían los cargos de mayor importancia, pues "*los hermanos mayores se reclutan, mayoritariamente, entre los individuos que ejercen profesiones liberales ligadas al Derecho*"[5].

CONSOLIDACIÓN Y DESARROLLO DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Fig. 1. *Bóveda de enterramiento de la Cofradía del Santo Entierro*, Diego de la Vella, 1593. Iglesia conventual de San Agustín, Málaga. Foto: Pedro Duarte Alés.

Una vez asentada la Cofradía en el convento de san Agustín, se fue adaptando en el espacio-tiempo con una rapidez inmensa. Tanto es así que, para cumplir con las obligaciones de enterramiento de la Cofradía se construyó una bóveda de pechinas a mediados de 1593 (Fig. 1), realizada por el albañil Diego de la Vella, por la que cobró

[4] RODRÍGUEZ MARÍN, F. J. "El entorno arquitectónico y urbanístico de la Hermandad del Descendimiento en su Historia: las sedes canónicas. Antecedentes históricos: la Iglesia conventual de San Agustín", en *Descendimiento: 25 años de Historia. 400 años de devoción*. Málaga, Fervorosa Hermandad Sacramental y Real Cofradía de Nazarenos del Sagrado Descendimiento de Nuestro Señor Jesucristo, Nuestra Señora del Santo Sudario y María Santísima de las Angustias, 2002, pp. 72-73.

[5] *Ibídem*, p. 42.

420 reales: 220 por adelantado y el resto al finalizar la obra[6]. Tras su edificación, tenemos noticias de enterramientos en ella entre 1599 y 1733, siempre relacionados con la propia Cofradía.

El patronato recayó en el cuerpo de escribanos y procuradores desde 1599, como demuestran dos testamentos, de 1599 y 1637, en los que dos hermanos querían enterrarse en la bóveda. Una información que choca en gran medida con la adquisición legal de la capilla en 1754, afirmación que el padre Manrique refutaba valiéndose de un extracto del testamento de 1637:

> *Los escribanos y procuradores, como bienhechores de la capilla de las Angustias, regalan la hechura de la bóveda-enterramiento, pues uno, al menos, de sus representantes, el procurador Francisco de Molina, tiene allí ya su sepultura; más de un siglo después, deciden comprar y compran la capilla-enterramiento*[7].

A comienzos del siglo XVII, se produjo un pleito entre las Cofradías de las Angustias de san Agustín y de la Soledad de santo Domingo, por varias similitudes, tanto en la puesta en escena en la calle y el día de procesión (tarde-noche del Viernes Santo), como en las filiales (la Compañía de las Lanzas y la Cofradía de Arcabuceros), cuyo objetivo era llevar el luto por la muerte de Cristo, hasta el punto de fomentarse un clima de rivalidad y pugna entre ambas. Ya con anterioridad el obispo de Málaga, Juan Alonso Moscoso, pretendió agregar la cofradía de la Soledad al conjunto agustiniano, algo que no realizó por el compromiso de ésta de "*efectuar un donativo anual de 400 reales para una obra pía destinada al cuidado de niños expósitos, así como de una serie de pagos por parte de los propietarios de los barcos que salieran a pescar en domingo*"[8].

Un aspecto fundamental en la historia de la Cofradía de las Angustias es el surgimiento de Hermandades llamadas filiales, algo común a las otras siete Cofradías matrices nacidas en el siglo XVI, cuyo objetivo principal era dar mayor suntuosidad al desfile procesional. En este caso, la potencia de esta institución se verifica con la fundación de cinco Cofradías filiales a lo largo de la década de los 40 del siglo XVII.

---

[6] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental…*, op. cit., p. 83.
[7] MANRIQUE MERINO, L. *Las capillas-enterramientos de la Iglesia de San Agustín de Málaga*. Madrid, Imprenta del Real Monasterio de El Escorial, 1996, p. 62.
[8] FERNÁNDEZ BASURTE, F. *La procesión de Semana Santa en la Málaga del siglo XVII.* Málaga, Universidad de Málaga, 1998, p. 203. Información recogida en la exposición de la Coronación de la Soledad de Mena, 20-27 de mayo de 2016. Sede de la Agrupación de Cofradías de Málaga.

La primera de ellas fue el Entierro de Cristo, entre 1640 y 1649; se ubica sin exactitud, al constar que, antes de 1640, era ya procesionado, no sabemos si por iniciativa de la Cofradía de la Soledad de santo Domingo. Se trata de la filial que gozó de mayor relevancia, ya que fue la única que sobrevivió al siglo XVII; vivió un período de crisis entre 1671, el último año que consta su salida, y 1683 cuando se reorganizó con ayuda de los mayordomos de la Cofradía de las Angustias. Esta renovación está documentada el 1 de mayo de 1683, cuando Gerónimo Gómez, Juan Gómez y Juan de Mora, escultores y hermanos mayores de la cofradía del Santo Entierro, querían reactivarla por llevar doce años sin salir, para lo que contaron con escribanos y procuradores del número de la ciudad como Miguel Antonio de Saavedra, Antonio Enríquez de Medrano, Pedro Matheos Villazo y Pedro de Perea, hermanos mayores de la cofradía de las Angustias, que ayudarían en lo necesario para que el paso del Entierro procesionase en 1684. Una ayuda concretada en 300 reales que debían devolver en años sucesivos:

> *Trescientos reales para ayuda a comprar la sera por la quaresma del año que viene de mill seisientos y ochenta quatro, y otros trescientos reales por el mismo tiempo deel año siguiente de seisientos y ochenta y sinco, y demás años siguientes, sien reales cada año por las quaresmas perpetuamente para siempre jamas*[9].

Esta ayuda estaba sujeta a una serie de condiciones de obligatorio cumplimiento, como la obligación de los hermanos a participar en la procesión, colaborando en su buen desarrollo, pero también implicaba que tenían derecho a enterrarse en la bóveda de la capilla de las Angustias.

La segunda de las filiales fue el Descendimiento de la Cruz, aunque no tuvo tanta relevancia, documentada desde 1648. Contaba con los pasos del *Descendimiento* y *San Juan Evangelista*, y sus hermanos, que podían ser inhumados en la bóveda de la capilla, portaban velas en la procesión.

El 8 de abril de 1640, apareció en escena la tercera de las cofradías filiales: la Compañía de las Lanzas, cuyo objetivo era acompañar el Entierro de Cristo en forma de milicia, portando lanzas de las que pendían cintas negras, arrastrándolas también

[9] Archivo Histórico Provincial de Málaga [AHPM], Protocolos Notariales [APPNN], escribanía de Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 237r- 239v (año 1683).

en señal de luto. Pasó por varias reorganizaciones en 1652 y 1658 debido a la alta mortalidad que dejó la peste bubónica de los años 1648 y 1649, procesos que sirvieron para reforzar su carácter militar, aunque tenemos constancias posteriores:

> *Documentalmente, la última salida procesional fue en 1684, como demuestra la escritura de 25 de abril de 1683, en donde consta que la Cofradía de Ntra. Sra. de las Angustias insta a un hermano antiguo de la Hermandad de las Lanzas, al capitán de la compañía D. Pedro de Campos, a que le acompañe el próximo año con setenta y dos hermanos entre soldados y oficiales*[10].

Esta referencia queda ratificada por la información aportada por los protocolos notariales, ofreciéndonos la relación de mayordomos y hermanos mayores de la compañía de las Lanzas el 25 de abril de 1683[11]: Miguel Antonio de Saabedra y Antonio Enríquez de Medrano, escribanos públicos, Pedro Matheos Villazo y Juan de Perea Ahumada, procuradores del número y "*mayordomos de la Cofradía de nuestra Señora de las Angustias sita en el Convento del señor San Augustin para el año que viene de mill y seisientos y ochenta y quatro […] en dicha Cofradía*"[12]. El capitán de la misma era Pedro de Campos, con ayuda del alférez Baltasar de Bargas, ambos hermanos mayores de la Compañía de las Lanzas que se componía de 72 hermanos soldados.

Gracias a esta serie documental, conocemos también cómo se exornaba el paso procesional, así como sus gastos en la procesión. Debían aportar "*quatro angeles de talla*[13] *que ban en las esquinas de la messa que llevase en dicha compañía, y asimismo, todos los passos de la passion que ban en dicha messa*"[14] y "*dose hachas de sera amarilla […] alumbrando la dicha messa*"[15], así como otros detalles: arrastrarían paños de color negro, y de la punta de las lanzas, pendía un paño de tafetán negro con el sol, la luna y estrellas pintadas en color plata; debían vestir sotanillas. El pertenecer a esta compañía tenía una serie de privilegios, como la dedicatoria de misas, pero aún más llamativo resulta el tema del entierro:

---

[10] FERRER MAESE, Enrique. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 81.
[11] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 85r- 88v (año 1683).
[12] *Ibídem*, fol. 85r (año 1683).
[13] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 87v (año 1683). La documentación nos remite a ángeles turiferarios.
[14] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 86r (año 1683).
[15] *Ibídem.*

> *Y asimismo los otorgantes por si, como hermanos mayores de dicha cofradía y en nonbre de los demás […] señalen sepultura a los hermanos de la dicha Hermandad en las bóvedas de dicha capilla, para que los hermanos de dicha compañía, sus mugeres que muriesen e que fuesen enterradas en dicha bóveda, o hagan rogando los derechos de entierro demás gastos que le pertenesiesen*[16].

De esta cuestión, se deduce que pertenecer a la Compañía de las Lanzas garantizaba el entierro también de su familia, por autorización de los hermanos mayores, pero afrontando cada uno sus gastos. Este grupo cofrade debía garantizar que sus hermanos recibieran sepultura en la citada bóveda, se les dijeran las 8 misas requeridas en el día de Todos los Santos y se usaran las 12 hachas de cera amarilla que debían alumbrar al paso procesional[17].

En 1644, se creó la cuarta Cofradía filial: el Triunfo de la Muerte y Niño Jesús, posteriormente denominada Triunfo de la Muerte y Amor Divino al reorganizarse en 1652. Su objetivo era acompañar la insignia, portada por cuatro hermanos, con veinte velas, precedidos por una Cruz-Guía, pero también planteaba "*que la penitencia se efectúa a través de la pública mortificación que constituyen los azotes*"[18], por 72 hermanos flagelantes. A partir de 1652, el número de miembros aumentó a 102, organizándose de esta manera: "*de ellos, 40 de luz, con hachas amarillas de cuatro pabilos, túnicas negras de cola y 8 hermanos para llevar las andas del Triunfo de la Muerte con túnicas negras y el resto de hermanos de sangre azotándose, con túnicas blancas*"[19]. Como derecho similar al resto de filiales, podían enterrarse en la bóveda de la capilla de las Angustias, o en el resto de la Iglesia si no hubiera sitio, así como recibir doce misas por sus almas de manos de doce padres agustinos.

Finalmente, en el mismo año de 1644, surgió la quinta cofradía filial: el Santo Sudario, que debía acompañarlo con hachas de cera, la última creada de esta naturaleza en la década de los 40. Su fundación hay que entenderla en el sentido de "*que la cruz con el sudario fuera una insignia presente prácticamente en todas las procesiones de Semana Santa*"[20], pero también como un elemento que existía en todas las Iglesias

[16] AHPM, PPNN, escrib. Miguel Antonio de Saavedra, leg. 1975, ff. 86v (año 1683).
[17] Ibídem, ff. 87r (año 1683).
[18] FERNÁNDEZ BASURTE, F. *La procesión…,* op. cit., p. 195.
[19] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 84.
[20] FERNÁNDEZ BASURTE, F. *La procesión…,* op. cit., p. 196.

y conventos, por lo que eran filiales que retomaban una antigua fundación que daba culto al Santo Sudario, adaptándose al momento.

Estaba formada por 72 integrantes, "*en memoria de sus setenta y dos discípulos*"[21] y entre sus funciones destacaba la asistencia a enfermos y necesitados, la concurrencia a los entierros de los hermanos fallecidos, la celebración de 112 misas en su honor, y la participación en los sepelios con doce hachas de cera amarilla, acudiendo a la casa del difunto tras la llamada del muñidor. Conocemos el sorteo de dos cargos: el padre de almas, quien garantizaba, *grosso modo*, lo anteriormente expuesto, al encargarse de las misas de difuntos; y el escribano, que recogía en acta todo lo que se trataba en los cabildos.

PROCESIONES

De la organización del cortejo procesional nos interesan dos cuestiones especialmente: la cera y el estandarte, pues en líneas generales, conocemos bien su disposición, similar a una actual: la Cruz-Guía con la que se iniciaba el cortejo, seguida de las insignias y el estandarte de la Cofradía, hermanos de luz y hermanos de sangre (los llamados flagelantes y/o disciplinantes, un elemento popular hasta bien entrado el siglo XIX), y las andas portadas por hermanos.

A la procesión acudían los frailes agustinos y los demandantes o postulantes, cuya misión era pedir limosnas al paso de la procesión. Es un elemento significativo para la vida de la Cofradía ya que, al gozar de tantísimo arraigo en la sociedad malagueña, se nutría de donaciones y donativos con los que costeaban tanto los gastos de cultos y del convento, como los enterramientos. También, se atendía a "*los indigentes, para la fundación de asilos, hospitales y otras obras de beneficencia y piedad*"[22].

Desde sus inicios, el problema de la cera fue una cuestión vital ya que se debían cubrir sus elevados gastos; un ejemplo lo encontramos en 1593, donde se puede apreciar la cuantía de este elemento indispensable en las suntuosas procesiones[23]. Contamos con más referencias sobre el sufragio de la cera para el siglo XVII. El primero corresponde

[21] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 82.
[22] RODRÍGUEZ MARÍN, F. J. "El entorno arquitectónico y urbanístico…", op. cit., p. 43.
[23] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental…*, op. cit., p. 81-82.

al 8 de febrero de 1664, gracias al cual conocemos mejor la procesión del Viernes Santo del 11 de abril de 1665, cuando los mayordomos eran los escribanos Fernando Bastardo y Pedro de Medina, y el procurador Manuel Murillo[24], hermanos mayores de la misma durante ese año. A partir del segundo pago, se menciona también a Francisco Caballero como otro hermano mayor, que debía afrontar con ellos los pagos de la procesión, pues debían a Benito Freyles, Francisco Ballesteros y consortes "*mill y docientos reales el dicho dia del biernes santo en la tarde. Y ello nos an de poder executar y apremiar a los susodichos con solo esta escriptura y su juramento en que lo dexamos definido*"[25], de la procesión de la Virgen a la que acompañaban 100 hachas de cera. También debieron acometer un pago de 1050 reales de vellón a los escribanos Juan Nabarro de Bilches y Pedro de Astudillo, relacionado con las 100 hachas de cera que iban en la procesión del Santo Sudario[26]; y otro a Diego Mellado y Juan Luis de 750 reales por las 60 hachas de cera que acompañaron en la procesión al Descendimiento de la Cruz, "*nuebas y no renobadas*"[27].

El segundo testimonio documental gira en torno a las procesiones del santo Entierro y Nuestra Señora de las Angustias respectivamente; para el 6 de marzo de 1684. El primero "*sale de San Agustín el biernes santo en la tarde, el Santo Sudario con las luces que se acostumbra de hachas de sera blanca*"[28], por las que se tendrían que pagar unos 500 reales de vellón el Domingo de Ramos. En este año, los mayordomos del Santo Entierro eran Miguel Antonio Saabedra y Antonio Corbalán, pertenecientes a las escribanías públicas del número, y Pedro Matheos Villazo, del cuerpo de procuradores de Málaga[29]. Para el 2 de marzo de 1685, la procesión de Nuestra Señora de los Angustias salió a la calle precedida por 40 penitentes que portaban, cada uno, un hacha de cera de cuatro pabilos[30].

Pero no todo se limitaba a la cera, también era problemático quien debía llevar el estandarte, ya que era un puesto prestigioso en la procesión, lo que garantizaba constantes disputas. En el Cabildo de hermanos celebrado para el desfile de 1643,

[24] AHPM, PPNN, escrib. Fernando Bastardo, leg. 1947, pieza 7, ff. 281r-281v. (año 1664).
[25] *Ibídem*, fol. 281v. (año 1664).
[26] *Ibídem*, fol. 282r. (año 1664).
[27] *Ibídem*, fol. 283r. (año 1664).
[28] *Ibídem*, fol. 202r.
[29] AHPM, PPNN, escrib. Fernando Bastardo, leg. 1949, fol. 201r.
[30] Como se puede ver actualmente en la procesión de la Venerable Orden Tercera de Servitas: cada nazareno porta una vela formada por cuatro pabilos unidos entre sí para dar mayor luminosidad.

cuyos mayordomos eran Pedro de Aranda, Francisco de Salvatierra, Luis Matheos Billazo (escribanos del número) y Martín de Xixena Santisteban y Gerónimo de Leyva Bravo (procuradores)[31], se señalaba ser un "*anexo propio desta Cofradia y común de los hermanos della el estandarte y el derecho de sacarlo en la prosecion que sale del Entierro de Christo nuestro Señor el dia del biernes santo de cada un año por la tarde desde que se fundo e ynstituyo esta Cofradia*"[32].

Para entender esta situación, debemos remontarnos al 2 de abril de 1642, cuando Pedro de Aranda, escribano numerario y mayordomo de la Cofradía, se opuso a que Fernando de Pliego procesionase el estandarte al no pertenecer al número de escribanos, pese a lo cual finalmente lo hizo contra la voluntad de la mayoría, situación que se pretendía no repetir. Así pues, en 1643 se conseguiría "*debaxo de las mismas penas y sensuras a que el dicho estandarte y demás bienes de la dicha Cofradia de poder de qualesquiera personas* […]"[33].

En el Seiscientos también se produjeron dos reformas significativas en la capilla, dándole la fisonomía actual al lugar de culto de la Cofradía. En 1667, estaba tabicada en sus dos lados lo que suponía un obstáculo para el paso de los fieles, por lo que este espacio se abrió más tarde, delimitándose el nuevo espacio con una reja. En 1692, se realizó una nueva reja de hierro que sustituía la anterior, en mal estado. Aunque no tenemos documentación que lo verifique, podemos deducir que las realizó el "*rejero Francisco Melgar, maestro mayor de las herrerías y fundiciones reales*"[34], ya que la obra se enmarca dentro de su producción para las Iglesias de la ciudad. Éstas fueron una donación de Diego Ramires de Aguilera[35], como aparece recogido en su testamento:

> *Mando a nuestra señora de las Angustias dos ducados para aiuda a hazer unas berjas de hierro que estan haziendo para su capilla del Conbento del señor San Augustin de esta ciudad, y otros dos ducados se den luego […] a Anttonio de Saabedra, escribano publico de este numero, a cuio cargo estta el hazer dichas berjas, porque asi es mi boluntad*[36].

[31] AHPM, PPNN, escrib. Pedro Ramírez, leg. 1698, pieza 4, fol. 15r (año 1643).
[32] *Ibídem*.
[33] *Ibídem*, fol. 16r (año 1643).
[34] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental*…, op. cit., p. 91.
[35] AHPM, PPNN, escrib. Fernando Bastardo, leg. 1951, ff. 91r-94v (año 1692).
[36] *Ibídem*, fol. 92v (año 1692).

EL SIGLO XVIII: EL MÁXIMO ESPLENDOR

El siglo XVIII constituye, sin duda, un hito dentro de la Cofradía del Santo Entierro, momento en el que la única filial superviviente se fusionó con la matriz para formar una única Cofradía, y cuando Fernando Ortiz, escultor e imaginero malagueño, realizaría las nuevas y definitivas imágenes titulares.

Otro suceso importante fue la adquisición legal de la Capilla del convento agustino por parte del cuerpo de escribanos y procuradores, si bien ya estaba ligada a ella desde 1599. Por ello, en dicho año, se colocaría una lápida conmemorativa en la capilla, dejando constancia de esta circunstancia: "*Esta Capilla y Patronato es del número de Escribanos y Procuradores de esta ciudad de Málaga. Año 1754*", la cual, lejos de su emplazamiento original, se encuentra actualmente junto a la *Virgen de las Angustias*.

La última cuestión reseñable compete a la reforma de los estatutos en 1725, que buscaban la pervivencia y estabilidad de la Cofradía, cuyos objetivos de procesión, culto interno y asistencia funeraria a sus hermanos se mantenían. Por tanto, no notamos una diferencia abismal en cuanto al siglo anterior, si bien este documento nos sirve para entender mejor algunos temas ya tratados[37].

FERNANDO ORTIZ, EL ESCULTOR DEL SANTO ENTIERRO (1716/1717-1771)[38]

Se inició en el trabajo de la talla en madera en el taller de Miguel de Zayas, desarrollando su trabajo en el taller de José de Zayas, hijo del anterior, alcanzando allí el grado de oficial. Gracias a ambos, alcanzaría el grado de maestro. En esta etapa de formación adquirió un estilo propio fusionando diferentes corrientes; hablamos de "*giros estilísticos de estirpe más preciosista que informan del arte de la centuria dieciochesca, los recursos comunicativos y del devocionismo de corte ascético*"[39]. A esta casuística, hay que

[37] LLORDÉN, A. y SOUVIRON, S. *Historia documental…*, op. cit., pp. 96-98.
[38] En función de las fuentes consultadas, nació en 1717, aunque se plantea 1716 como la fecha real de nacimiento, teniendo en cuenta también la exposición realizada en 2016 por el III Centenario de su nacimiento en Osuna (Sevilla).
[39] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera. Cinco siglos de iconografía y escultura procesional en Málaga.* Málaga, Real y Excma. Hermandad de Nuestro Padre Jesús del Santo Suplicio, Santísimo Cristo de los Milagros y María Santísima de la Amargura (Zamarrilla*)*, 1996, p. 409.

sumarle la fuerte influencia que en él ejerció Pedro de Mena, lo que produjo, a su vez, que haya sido una figura a la sombra del escultor granadino.

Su viaje a Madrid, en 1756 para incorporarse a los trabajos del Palacio Real, supone un punto de inflexión en su estilo. Por ello recibió, aparte de una compensación económica, el título de "*Académico de Mérito en escultura de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*"[40], que llevaba consigo implícito el cargo de encargado de las minas y canteras de mármol, especialidad que le distraería de la producción escultórica hasta los años 60[41], lo que no nos sorprende al tener esculturas de dicho material. Su estancia en Madrid imprimiría una huella italianizante en su estilo, debido al contacto con Juan Domenico Olivieri, escultor de la Corte[42]. Por tanto, podemos decir que "*su estilo, cada vez más italianizante, conformará movidas composiciones de reminiscencia berninesca*"[43] tanto en la fuerza expresiva como en el movimiento de la imagen, dando mayor realismo que refuerce dicha expresividad. Otra de las influencias a su estilo viene de la mano de la colección de esculturas importadas de Génova para la Hacienda del Retiro de Churriana desde finales del siglo XVII, a las cuales tenía acceso[44].

Tras volver de Madrid, convertido ya en una figura de enorme prestigio, hizo frente a varios encargos de vital importancia para la Málaga cofrade, de los cuales, hay que destacar el *Santo Entierro* y la *Virgen de las Angustias*. El contrato para su realización es muy interesante, puesto que se especifica, ante escribano público, qué plazo de tiempo tiene el escultor para la realización de las imágenes, cómo debe ejecutarlas, el pago por las mismas, así como otros datos artísticos de peso, junto al cual aparece una nota marginal que confirma se hizo efectivo[45].

---

[40] ROMERO TORRES, J. L. *Historia del arte de Málaga. La escultura del Barroco*. Tomo X, Málaga, Diario Sur, 2011, p. 104.
[41] ROMERO TORRES, J. L. "Fernando Ortiz", en *Málaga: personajes en su Historia*. Málaga, Arguval, 1985, p. 338.
[42] ROMERO TORRES, J. L. "La escultura religiosa en el patrimonio histórico de Málaga", en *El esplendor de la memoria. El arte de la Iglesia de Málaga*. Málaga, Junta de Andalucía-Obispado, 1998, p. 79.
[43] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera*…, op. cit., p. 410.
[44] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *Modus Orandi. Estudios sobre Iconografía procesional y Escultura del Barroco en Málaga.* Málaga, Asociación Cultural 'Cáliz de Paz' GSP Editores, 2010, p. 55.
[45] AHPM, PPNN, escrib. Antonio de Corbalán, leg. 2785, ff. 606r-607v. Ésta es la referencia exacta, ya que el Padre Llordén nos da otra que se correspondería a la signatura de este legajo en sus años de investigación. *Vid.* LLORDÉN, A. *El insigne maestro escultor Fernando Ortiz*…, op. cit., pp. 599-601.

LA IMAGEN DEL SANTO ENTIERRO DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO: ANÁLISIS

En la época que nos corresponde analizar, las representaciones de la Pasión, con un toque teatral, estaban a la orden del día, como puede ser el Encuentro o el Descendimiento de la Cruz, éste último con imágenes de Cristo yacente con brazos articulados. Nuestro caso no es representativo de esta iconografía, pues hablamos de un trono sobre el que se eleva una urna sustentada por "*arcángeles estofados y perfectamente logrados en su actitud*"[46], rodeada por ángeles de menor tamaño, cada uno de los cuales sujeta un atributo de la Pasión del Señor. La urna, que custodia el cuerpo inerte de Jesucristo, se completa con una crestería dorada, rematando el conjunto:

> *El P. Llordén considera la obra de Ortiz maestra en su género con un trono magnifico de factura intensamente barroca, en donde lo decorativo no oculta las líneas básicas de la construcción, sino que le da mayor realce y magnificencia, con un pedestal rodeado de arcángeles y ángeles perfectamente logrados en su actitud, trazados con valentía y desenfado, sosteniendo a Cristo muerto[47]. (Fig. 2)*

Podemos considerarla una obra de extraordinaria belleza y equilibrio, pues las rocallas y el movimiento de los arcángeles no distraen la atención al observar al Yacente, sino que realzan aún más la majestad que desprende la imagen. Resultaba además un conjunto que impresionaba al espectador cuando el cortejo salía a la calle[48]. Sigue siendo considerado uno de los conjuntos malagueños más importantes del siglo XVIII por "*el movimiento de los paños, la gracilidad y delicadeza de las figuras juveniles calzadas con esbeltos borceguíes, la carnosidad y exuberancia de los acantos y exuberancia de los acantos y el ritmo alabeante del basamento*"[49].

[46] LLORDÉN, A. *El insigne maestro escultor Fernando Ortiz*…, op. cit., p. 596.
[47] FERRER MAESE, E. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., p. 87.
[48] LLORDÉN, A. *Escultores y entalladores malagueños. Ensayo histórico- documental de los siglos XVI-XIX,* Ávila, Ediciones del real Monasterio de El Escorial, 1960, p. 283.
[49] SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera*…, op. cit., p. 230.

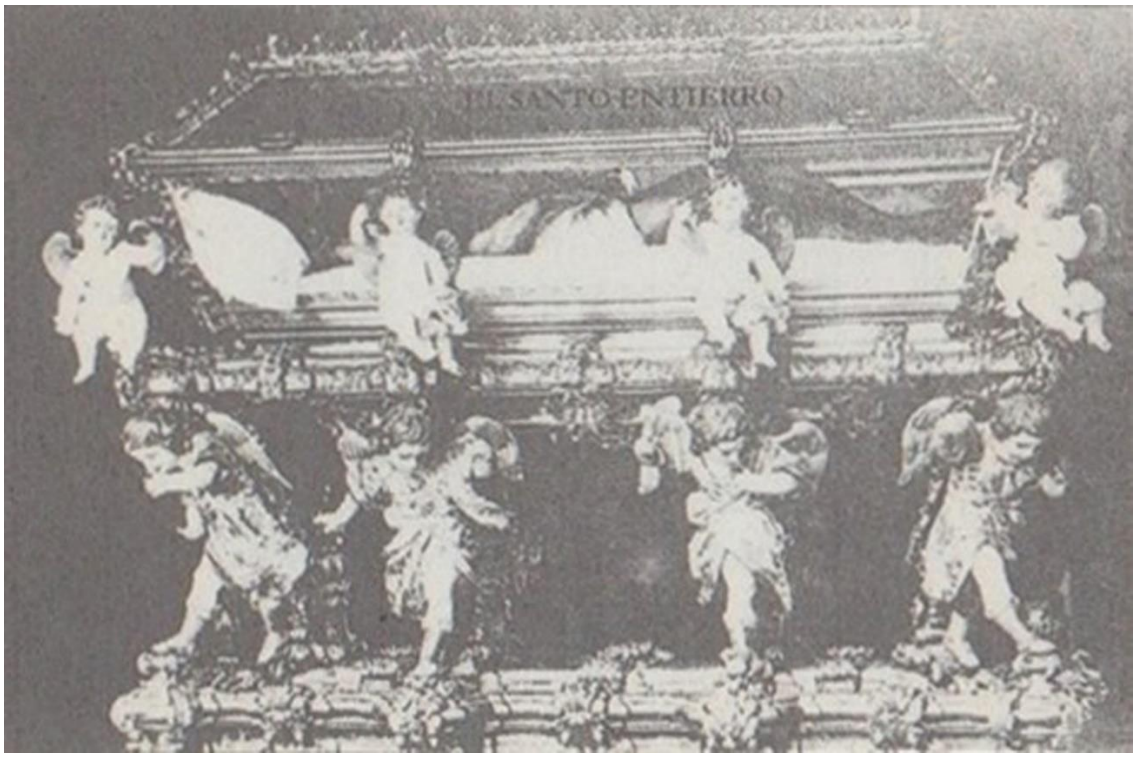


Fig. 2. *Urna del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: FERRER MAESE, Enrique. "El padre Andrés Llordén…", op. cit., pp. 85-86.

No se conserva nada de este magnífico conjunto al ser destruido en 1931; realmente se desconoce lo acontecido con la urna, que facilitaba la visión del Cristo al abrirse huecos cubiertos por cristales. Una familia conserva la cabeza del Cristo, maltratada como consecuencia de la violencia desatada y el paso de los años: "*En el rostro de facciones suaves y menudas, aflora una ligera tristeza y melancolía*"[50], y si nos fijamos en el tallado del cabello, éste cae a ambos lados de la cabeza formando ondas. Podemos considerar, por tanto, que es una obra que recuerda estilísticamente a la producción de Pedro de Mena, aunque con novedades (Fig. 3).

[50] *Ibídem.*

Fig. 3. *Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo (detalle)*, Fernando Ortiz. 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. *El alma de la madera…,* op. cit., p. 230.

LA IMAGEN DE *NTRA. SRA. DE LAS ANGUSTIAS*: ANÁLISIS E INTERVENCIONES POSTERIORES

A partir del siglo XVII, la teología católica que hasta este momento se centró en Cristo, iría dirigida a ensalzar a la Virgen frente a los movimientos protestantes, tanto en su faceta letífica como en su faceta dolorosa; en este sentido, no tenemos un modelo uniforme de iconografía de la Virgen de las Angustias, ya que era

representada como una Piedad al uso, o sola al pie de la cruz con las manos unidas, confundida a veces con la advocación de la Soledad.

Fig. 4. *Nuestra Señora de las Angustias antes de la Guerra Civil*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: FERRER MAESE, Enrique. "El padre Andrés Llordén…, op. cit., p. 74.

Nuestra imagen es una Dolorosa de 1'69 m. de altura y 0'5 m de base; realizada en madera, de candelero, con ojos y lágrimas de cristal, y con un sistema de brazos "de bola". Vino a sustituir a la anterior imagen, quizás por su mal estado de conservación, o porque no se adecuaba a los gustos estéticos de la época. Su expresión, afligida, no deja indiferente a nadie, con unos rasgos que pretenden acercar al fiel a la imagen, de manera que el espectador se sienta conmovido por el llanto y las dulces facciones de la Virgen. Presenta las manos unidas, un elemento muy recurrente en las Dolorosas de esta centuria, denominándose Dolorosas de contemplación (Fig. 4).

Fig. 5. *Nuestra Señora de las Angustias tras su destrucción*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: Archivo del Colegio de Procuradores de Málaga [ACPM].

Al igual que ocurriera con el conjunto cristífero, la imagen de la Virgen fue destruida, quedando solo su cabeza y manos (Fig. 5), salvadas por una devota que las donó a la Junta. Aunque conocemos que, tras la reorganización de la Cofradía, se produjeron intervenciones sobre la imagen, como la de Francisco Palma Burgos hacia 1945 y otras posteriores, las de mayor relevancia son las dos últimas, realizadas en 1997 y 2008 por la restauradora del IAPH María Teresa Real Palma, recuperando matices originales de la talla.

Fig. 6. *Intervención de 1997 (detalle)*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: ACPM.

La actuación de 1997, que costó 545.200 pesetas, consistió en el ensamble de algunas piezas: una espiga de las articulaciones, relleno y reintegración cromática del mentón y el ojo derecho respectivamente, y la "*eliminación de una cabellera realizada de estopa estucada y policromada, colocada en una intervención anterior*"[51] que tapaba las orejas, descubiertas en una radiografía. Debido a su colocación, la imagen presentaba arañazos que afectaban a la policromía en la zona del cuello y la nuca (Fig. 6), además de aquellos producidos por las labores de atavío, provocando pérdidas de policromía.

[51] Archivo del Colegio de Procuradores de Málaga [ACPM]. REAL PALMA, M. T. *Memoria final de la intervención Virgen de las Angustias Iglesia de San Agustín*. Málaga, 2008, p. 3.

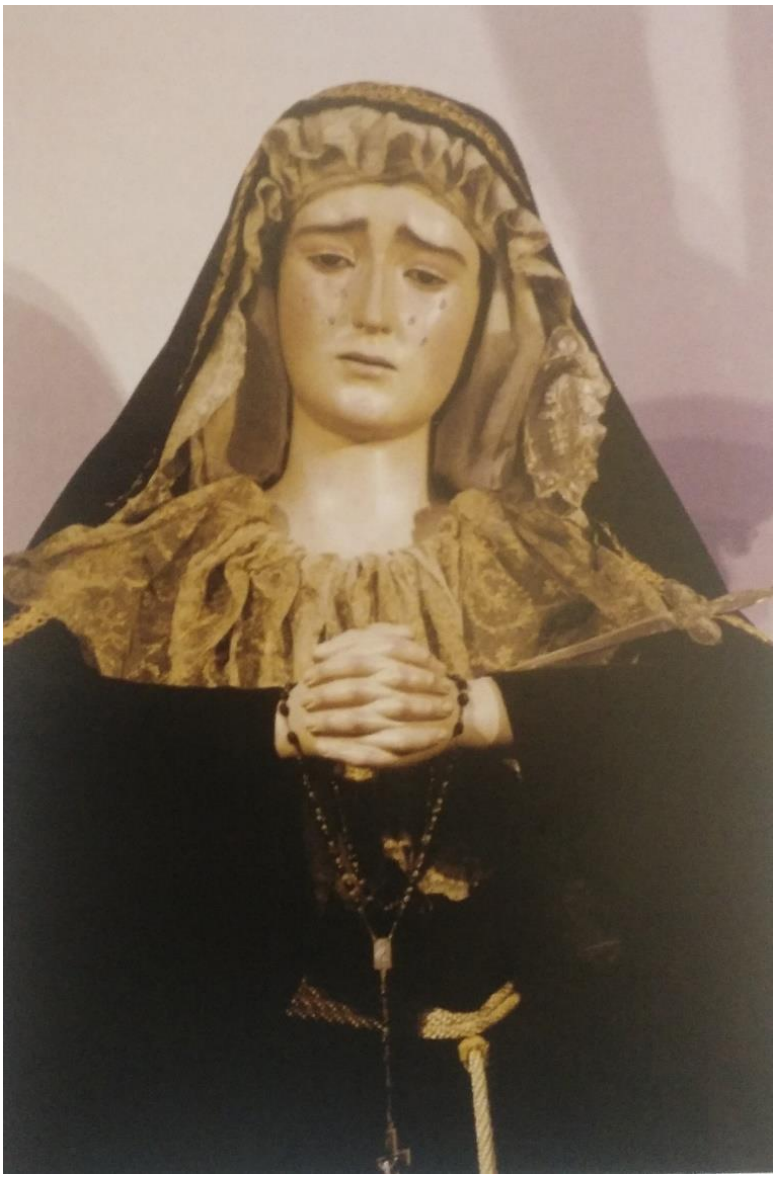


Fig. 7. *Nuestra Señora de las Angustias tras la intervención de 1997*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: RODRÍGUEZ MARÍN, F. J. "El entorno arquitectónico…, op. cit., p. 45.

Hay que destacar que la talla presentaba algunas grietas y fisuras debido al cambio de temperatura, la humedad y el resecamiento de la madera que afectaban, en gran medida, a líneas de ensamble. Destacaba una fisura bajo la comisura izquierda de la boca, y se detectaron orificios de salida de xilófagos en la zona del candelero. En esta restauración se descubrió una policromía original en el rostro, manos y cabellera, bajo las capas superiores, mediante la radiografía realizada. Por tanto, la actuación consistió en la "*eliminación de intervenciones anteriores de estucos, repolicromado y repintes parciales, estucado de lagunas, reintegración cromática con acuarelas, protección de la superficie*

mediante la aplicación de un barniz final de acabado satinado aplicado por pulverizado"[52]. También, se detectó una especie de craquelado que cambiaba en la zona de los párpados al querer simular, años atrás, un reguero de lágrimas alguna de las cuales se perdieron.

Si bien la intervención de 1997 (Fig. 7) consiguió recuperar la originalidad de la obra y solucionar problemas que afectaban a la estructura interna y externa de la Virgen, la de 2008 consistió en labores de mantenimiento. La imagen volvió a ser intervenida a raíz de la fisura del mentón bajo la comisura izquierda de la boca, por lo que fue necesaria la "*introducción y encolado de una fina chirlata, realizada en madera de cedro*"[53], en esa y en otras fisuras menores (Fig. 8). Otras intervenciones directas destacables de 2008 fueron:

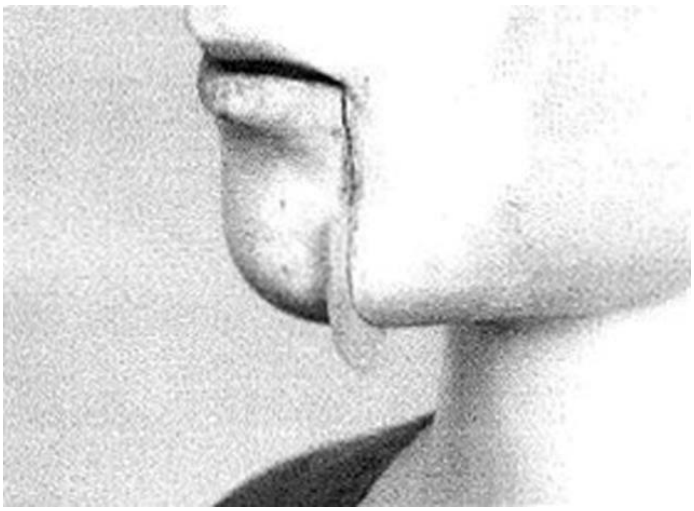


Fig. 8. *Intervención de 2008 (detalle)*, Fernando Ortiz, 1749-1750.
Iglesia conventual de San Agustín. Foto: ACPM.

- La sustitución de las antiguas articulaciones por otras más acordes al tamaño de la imagen, es decir, más proporcionadas. Este nuevo juego de brazos presenta un sistema "de bola".
- Una base a modo de peana unida por espigas de madera a la Virgen, siendo un elemento que se puede separar, de forma ovalada y tamaño mayor a la base de la Virgen, realizada en madera de cedro. Tiene una triple

[52] *Ibídem*, p. 6.
[53] *Ibídem*, p. 8. Una chirlata es un pedazo, porción o fragmento de madera que puede completar otra porción que esté corta o de modo defectuoso.

funcionalidad: da mayor altura a la talla, facilita las labores de atavío y es más resistente a los ataques de xilófagos.

- La introducción de un perno roscado de acero inoxidable para la corona en la zona de ensamble de la cabeza.

Fig. 9. *Nuestra Señora de las Angustias tras la intervención de 2008*, Fernando Ortiz, 1749-1750. Iglesia conventual de San Agustín. Foto: PDA.

En cuanto a la policromía, la intervención consistió en la consolidación de la original mediante técnicas de reintegración del estrato y limpieza, sustitución del barniz protector anterior por otro de mayor adecuación. Y para concluir, se acometió la "*realización de pestañas de pelo natural y colocación de las mismas en los párpados*"[54] y la

[54] *Ibídem,* p. 9.

"*colocación de lágrimas de cristal*"[55], muchas de ellas pérdidas para la restauración de 1997. (Fig. 9)

CONCLUSIONES

A través del estudio de esta Cofradía, a modo de ejemplo, podemos reconstruir algunas parcelas de la Málaga moderna; hablamos de la mentalidad y fiestas barrocas, religiosidad, etc. que, en cierta medida, siguen existiendo en nuestros días. Además, se contempla el estudio de la actividad notarial en la Málaga del mismo período: escribanías, procuradurías, testamentos, donaciones, etc.,

No solo hay que incidir en estos aspectos, sino en aquellos que atañen a cuestiones artísticas del momento y al patrimonio que han ido atesorando nuestras Cofradías, desaparecido casi en su totalidad durante la Guerra Civil.

[55] *Ibídem*.

Revista de Estudios Andaluces (REA) | Núm. 50, julio (2025) | e-ISSN: 2340-2776
https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50 | © Editorial Universidad de Sevilla 2025
https://editorial.us.es/es/revistas/revista-de-estudios-andaluces
https://revistascientificas.us.es/index.php/REA
CC BY-NC-SA 4.0.

Marketing cofrade en Andalucía: análisis prospectivo a través del método Delphi

Brotherhood marketing in Andalucia: prospective analysis through the Delphi method

Franscisco Javier Cristófol-Rodríguez
franciscojavier.cristofol@unir.net 0000-0002-0967-3514
Universidad Internacional de La Rioja (UNIR).
Avenida de la Paz, 137. 26006 Logroño, La Rioja, España.

Diego Berraquero-Rodríguez
diegobr@euosuna.org 0009-0007-4238-0098
Escuela Universitaria de Osuna, Centro Adscrito a la Universidad de Sevilla.
Campo de los Cipreses, 1. 41640 Osuna, Sevilla, España.

INFO ARTÍCULO

Recibido: 24-01-2025
Revisado: 06-03-2025
Aceptado: 30-03-2025

PALABRAS CLAVE

Marketing cofrade
Marca territorial
Semana Santa
Hermandades
Delphi

KEYWORDS

Cofrade marketing
Territorial branding
Holy Week
Brotherhoods
Delphi

RESUMEN

Introducción: El marketing cofrade es una cuestión recurrente en la sociedad contemporánea en la que vivimos. En España hay más de tres millones de cofrades, por lo que nos encontramos ante un concepto relevante en su importancia en el ámbito social. Metodología: Se realiza una investigación cualitativa vehiculada mediante el método Delphi conformado por un panel de ocho expertos en marketing. Resultados: En relación con el marketing cofrade, se constata que las hermandades y cofradías requieren de una gestión más completa. Conclusiones: El marketing cofrade emerge como una disciplina que comparte similares elementos con el marketing religioso y/o basado en la fe y el marketing en organizaciones sin ánimo de lucro, pero con diferencias significativas con la implementación de otros elementos turísticos, culturales y patrimoniales.

ABSTRACT

Introduction: Cofrade marketing is a recurring issue in the contemporary society in which we live. In Spain there are more than three million cofrades, so we are facing a relevant concept in its importance in the social field. Methodology: A qualitative research was carried out using the Delphi method with a panel of eight marketing experts. Results: In relation to cofrade marketing, it is found that the brotherhoods and confraternities require a more complete management. Conclusions: Cofrade marketing emerges as a discipline that shares similar elements with religious and/or faith-based marketing and marketing in non-profit organizations but with significant differences with the implementation of other tourism, cultural and heritage elements.

DOI: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03
Formato de cita / Citation: Cristófol-Rodríguez, F.J. & Berraquero-Rodríguez, D. (2025). Brotherhood marketing in Andalucia: prospective analysis through the Delphi method. *Revista de Estudios Andaluces,*(50), 52-70. https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03
Correspondencia autores: franciscojavier.cristofol@unir.net (Francisco Javier Cristófol-Rodríguez)

1. INTRODUCCIÓN

Manifiesta Cristófol (2024) que el concepto de marketing cofrade está en proceso de construcción. Además, el autor afirma como el marketing cofrade parte del marketing religioso al registrar diferencias significativas. Por ejemplo, una orden religiosa que busca aumentar el número de vocaciones centrará su estrategia en valores como la fe y la vocación, apelando directamente a la conexión profunda desde la espiritualidad. Sin embargo, las cofradías trabajan en el posicionamiento en la mente de los públicos y la atracción de nuevos hermanos. Por tanto, las cofradías utilizan elementos sociales, relacionales, musicales y artísticos para atraer tanto a devotos como a públicos interesados en aspectos culturales y patrimonio o meramente cofrades.

La Real Academia Española (2024) define "cofrade" como persona que pertenece a una cofradía. Las hermandades y cofradías en Andalucía son actores sociales y culturales en continuo contacto con la realidad que les rodea. En esta primera aproximación conceptual se sentarán las bases sobre el concepto de marketing aplicado. ¿Por qué hablar de marketing cofrade? Por su presencia en la vida social.

Según Beltrán (2018), España cuenta con más de 10.000 cofradías registradas en su censo, consolidándose así en el mayor movimiento asociativo del país. Las cofradías, según el autor, acogen a más de tres millones de personas. En el contexto geográfico de Andalucía, Sevilla destaca como ejemplo más representativo del epicentro del fenómeno cofrade. En 1998 había 100.000 cofrades y, en 2018 los datos alcanzaron la cifra de 215.000. Dentro de este panorama, el autor cita la Hermandad de la Macarena, que rozaba los 15.000 hermanos (miembros) antes de la pandemia la Covid-19.

Por su parte, el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) manifestó en el año 2022 que el 30% de los españoles asiste a las procesiones de Semana Santa de forma regular y el 37,7% lo hace ocasionalmente. Entre las motivaciones, sólo el 30,2% lo atribuye a creencias religiosas, el 21,5% a la tradición, el 19,5% al carácter de celebración popular y el 14,3% al su valor artístico.

Además, el fenómeno cofrade tiene importantes implicaciones económicas (López & Gómez, 2019), especialmente en Andalucía, como se ha preocupado de cuantificar en una investigación la Cátedra de Estudios Cofrades de la Universidad de Málaga, el volumen de ingresos generado por la Semana Santa en la ciudad de Málaga durante el año 2016 superó los 82 millones de euros, en gran medida proporcionados por el turismo (Universidad de Málaga, 2017)

En consecuencia, la Semana Santa en Andalucía es una de las manifestaciones culturales y religiosas más destacadas del sur de España, atrayendo tanto a devotos como a turistas de todo el mundo. Las cofradías, en este caso, se revelan como los pilares fundamentales en la organización de estos eventos, jugando un papel determinante en la preservación y transmisión de esta tradición a lo largo de los siglos (Berraquero-Rodríguez & Cristófol, 2025).

Además, estas instituciones se encuentran inmersas en la adaptación de los cambios sociales, especialmente en lo relacionado con el uso de las redes sociales como herramientas de comunicación y promoción (Cancelo *et al.* 2015). El impacto de estas plataformas digitales en la Semana Santa es evidente en la forma en que las hermandades aprovechan medios como Facebook, Twitter e Instagram para informar sobre procesiones y actividades, generar contenidos atractivos y fomentar la participación. Pese a ser canales de promoción, estas redes permiten establecer un diálogo directo con los fieles, lo que fortalece el sentido de pertenencia y amplía su alcance. Este enfoque ha sido clave en la internacionalización de la Semana Santa, posibilitando que las cofradías conecten con públicos más diversos y trasciendan su ámbito local (Becerra-Fernández & Díaz-Cuevas, 2022).

Atendiendo a lo determinado por Cristófol *et al.* (2024) el marketing cofrade puede definirse como el conjunto de estrategias y prácticas de comunicación, promoción y gestión adaptadas al ámbito de las hermandades y cofradías, circunscritas al contexto geográfico andaluz, que busca fortalecer su identidad como imagen de marca, incrementar su relevancia social y conectar con diversos públicos, devotos y seguidores. Cabe destacar que, a pesar de que su finalidad no es estrictamente económica, se manifiestan todos los de los principios del marketing tradicional, concretamente en la rama del marketing religioso definido por Luna (2021) adaptados a un contexto dónde las cofradías desempeñan un papel fundamental en la realidad social.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

En definitiva, se trata de una disciplina que abarca desde la gestión de la misión y visión de las hermandades hasta la promoción de su patrimonio material e inmaterial, utilizando herramientas como en cualquier rama del tejido organizacional nacional e internacional como las redes sociales, el diseño de eventos y actos, la diferenciación, el posicionamiento y el storytelling para transmitir su mensaje y generar engagement. Además, lejos de centrarse únicamente en un público devoto y creyente, el marketing cofrade se abre también a quienes valoran la tradición, la cultura y la riqueza artística asociada a las cofradías, posicionándose en un «mercado» de ideas y experiencias que combina espiritualidad, identidad local, turismo y modernidad. El marketing de las cofradías no solamente busca «vender» un mensaje de trascendencia y valores, sino también fomentar el sentido de pertenencia y garantizar la sostenibilidad de estas instituciones en un entorno social dinámico.

Estos motivos hacen de que el presente estudio sobre el marketing aporte un enfoque novedoso al considerar la implementación de la disciplina en el seno de las Hermandades y Cofradías, originando una disciplina que hasta ahora ha sido poco explorada por parte de la comunidad científica. Al identificar las similitudes y diferencias con otras formas de marketing religioso y/o basado en la fe y el marketing en organizaciones sin ánimo de lucro, el estudio abre la puerta a nuevas estrategias que integren los valores espirituales con elementos turísticos, culturales y patrimoniales. Esto resulta especialmente relevante para promover la relevancia de las cofradías en la sociedad contemporánea y asegurar su futuro en un entorno cada vez más competitivo y globalizado. En este sentido, los objetivos de este trabajo son los siguientes:

- O1. Definir y conceptualizar el marketing cofrade como una subdisciplina del marketing con identidad propia, destacando sus fundamentos compartidos con el marketing religioso, basado en la fe, y el marketing de organizaciones sin ánimo de lucro, pero subrayando sus características y peculiaridades distintivas.
- O2. Responder a la necesidad de un modelo más profesional e integrado para la gestión de la marca-hermandad, que optimice la identidad y los valores, la experiencia del hermano, el patrimonio artístico y musical, y las relaciones con el entorno social y turístico, con el objetivo de consolidar a las hermandades como actores culturales, sociales y turísticos en un contexto globalizado.

2. FUNDAMENTOS CONTEXTUALES Y ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

La definición propuesta por AEMARK (2020) resulta imprescindible para describir los conceptos teóricos más esenciales del marketing, la cual describe como “conjunto de procesos que abarcan (i) la identificación de las necesidades de los públicos de interés de una organización ya sea lucrativa o no lucrativa; (ii) la creación, comunicación, distribución e intercambio de ofertas que aportan valor a clientes actuales y potenciales, socios y a la sociedad en su conjunto.

A partir de esta definición, se justifica como el marketing cuenta con una base conceptual sólida y ampliamente aceptada entre la sociedad y, en especial, en la comunidad académica y científica. Sin embargo, sus dimensiones específicas desvelan la amplitud del término y el concepto que envuelve al marketing. Son diversos los elementos esenciales del marketing que someten a las lógicas de gestión propias del ámbito cofrade, conducidas mediante técnicas de marketing y comunicación con el fin de tangibilizar las identidades presentes en el censo de hermandades y cofradías. Estos son algunos de los conceptos claves vinculados al proceso de construcción del marketing cofrade.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

Tabla 1. Glosario de conceptos vinculados al marketing cofrade.

Concepto	Definición
Marca	Constructo multidimensional que acoge aspectos funcionales, emocionales y psicosociales, combinando elementos utilitarios con valores y experiencias que generan vínculos afectivos y de identidad con los consumidores (Buil *et al.*, 2009). La marca es generadora de conciencia, reputación y prominencia en el mercado (Keller, 2008)
Branding	Proceso estratégico de crear, gestionar y reforzar una marca para diferenciarla y establecer una conexión emocional y funcional con los consumidores. Según Aaker (1996), el branding se centra en construir una identidad sólida y coherente que refleje los valores, atributos y personalidad de la marca, y que permita generar reconocimiento, lealtad y una ventaja competitiva sostenible en el mercado.
Marketing de organizaciones sin ánimo de lucro	Apoya la difusión de valores conducentes a prácticas sociales emancipadoras e incide de manera positiva en los grupos de apoyo (Latorre, 2001). Herramienta para transformar y mejorar la sociedad, evitando priorizar la visibilidad de la organización a través de la publicidad, especialmente si esto explota el sufrimiento de los grupos vulnerables. Su enfoque debe estar en el bienestar colectivo y no en intereses meramente promocionales (Durán-Bravo, 2022)
Marketing relacional	Estrategia centrada en la creación y el fortalecimiento de vínculos a largo plazo entre una empresa y sus clientes, basada en la confianza, la satisfacción y la lealtad. A diferencia del marketing transaccional, que se enfoca en ventas individuales, el marketing relacional busca entender las necesidades y expectativas del consumidor para ofrecer experiencias personalizadas y valor añadido, fomentando así relaciones duraderas y rentables para ambas partes (Tavira & Estrada, 2015).
Marketing religioso y/o basado en la fe	Busca identificar y cubrir las necesidades de los consumidores considerados como fieles, a través de la venta de productos o servicios específicos para ellos (De Alburquerque, 2012). Trata de adaptar estrategias de comunicación y relación con el público desde una perspectiva evangelizadora, promoviendo relaciones a largo plazo y herramientas innovadoras para responder a los retos actuales de la Iglesia (Luna, 2021).

Fuente: elaboración propia (2024).

2.1. Marketing en organizaciones sin ánimo de lucro

En las últimas décadas, se ha producido un crecimiento significativo en el número de organizaciones no gubernamentales (ONG), cuya expansión no solo ha diversificado sus estructuras organizativas, sino también los recursos que implementan en su forma de subsistir. En este sentido, en España, el Producto Interior Bruto (PIB) al que representa se encuentra en el 1,41% y genera empleo a más de 500.000 personas según la Plataforma de ONG de Acción Social (2022). Este impacto es subrayado por el censo del sector social en 2020, que contabilizó un total de 27.962 entidades, según el Directorio del Tercer Sector de Acción Social. Estas cifras ponen de manifiesto que las entidades sociales no son un actor menor, sino una pieza clave, considerada la «tercera pata» que sustenta nuestra sociedad.

En este contexto, el marketing aplicado al tercer sector, dónde navegan el tejido asociativo y las instituciones sin ánimo de lucro, representa una poderosa oportunidad para implementar herramientas y estrategias adaptadas a sus particulares dinámicas y objetivos. Igualmente ocurre con el uso de las redes sociales en el propio ámbito. Señala MacNamara (2016) que la esencia de una ONG está en su capacidad para colaborar y generar impacto mediante sus redes y grupos de interés. Por tanto, las RRSS y la comunicación corporativa, la cual según Freeman (1984), permiten gestionar relaciones clave con quienes influyen o son afectados por la organización, fortaleciendo su misión y conexión con el entorno.

La necesidad de que estas organizaciones incrementen su visibilidad, transparencia y eficacia se vuelve cada vez más necesaria. Indica Bhimani *et al.*, (2019) que los medios sociales existen de forma omnipresente

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

en la vida de un grupo masivo de personas y, cada vez más, en las organizaciones. Esta meta se puede alcanzar con mayor efectividad al integrar estrategias de marketing y comunicación bien diseñadas. Sin embargo, es crucial distinguir entre el marketing comercial o empresarial, que busca maximizar beneficios, y el marketing propio de las asociaciones sin ánimo de lucro, cuya esencia reside en fines sociales más que económicos. Por ejemplo, como demuestra Claro *et al.* (2023), las redes sociales son clave para fortalecer vínculos con los públicos, posicionar marcas (Chu, 2011) y fomentar interacción activa (Villena-Alarcón & Fernández-Torres, 2020). Según Kent & Taylor (1998), su eficacia radica en cualidades como reciprocidad, proximidad, empatía, asunción de riesgos y compromiso. Más allá de simples herramientas, Cornelissen *et al.* (2015) destacan que el discurso en estos canales moldea la realidad institucional. Para las ONG, su gestión debe alinearse con sus valores, pues la capacidad de las RRSS para generar crisis reputacionales refuerza la necesidad de reflejar fielmente su misión (Ferruz-González, 2022).

No obstante, el marketing aplicado en las organizaciones sin ánimo de lucro tiene significativas diferencias respecto al marketing comercial aplicado a los demás sectores. Una distinción esencial entre ambas tipologías radica en la naturaleza de la demanda. La profesora María José Montero Simó describe el Marketing Social como el conjunto de herramientas destinadas a promover y facilitar la aceptación del cambio social. Este tipo de marketing se estructura en torno a variables fundamentales como el producto (social), precio, comunicación y distribución, que se diseñan, implementan y controlan de forma estratégica (Montero, 2004).

En esta dimensión, la comunicación corporativa se erige como un pilar fundamental. Para las ONG, no se trata únicamente de visibilizar su imagen o incrementar su notoriedad, sino de consolidar su legitimidad y relevancia en el entorno donde actúan. Esta comunicación debe articularse estratégicamente en tres dimensiones esenciales:

1. **Comunicación externa**, dirigida hacia la sociedad y los beneficiarios.
2. **Comunicación interna organizativa**, entre trabajadores, directivos y otros miembros.
3. **Comunicación interna para voluntarios y socios**, que fomente la cohesión y alineación con los objetivos.

Estas tres vertientes deben integrarse en una estrategia única y coherente, alineada con la misión y los valores de la entidad. Así se construye una reputación sólida, resultado de la unión entre misión e imagen como refleja la figura 1 (Alloza, 2002).

Figura 1. Representación gráfica de la construcción de la reputación corporativa. Fuente: elaboración propia (2024).

Vidal (2004) proporciona la idea sobre la que pivota el marketing en organizaciones del tercer sector dónde la comunicación corporativa se alza como imprescindible «Las empresas comunican para existir, pero las organizaciones del tercer sector existen para comunicar». Este planteamiento subraya que el acto de comunicar es inherente a la razón de ser de estas organizaciones, ya que a través de él transmiten sus valores a la sociedad.

Definitivamente, la era de la revolución tecnológica, internet y las redes sociales han transformado radicalmente la comunicación en el tercer sector. Lo que antes era un enfoque informativo unidireccional ha dado paso a una estrategia interactiva y participativa, donde la comunidad se posiciona como el núcleo del diálogo (Bellucci & Manetti, 2017; Campbell & Lambright, 2020). Este cambio no solo expande el horizonte del marketing y la comunicación, sino que también fortalece los lazos emocionales entre las ONG y sus públicos, consolidando su capacidad para generar un impacto social significativo y duradero.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

2.2. Marketing relacional

El marketing relacional ha emergido como una de las contribuciones más significativas al desarrollo de la ciencia del marketing contemporáneo. Su influencia ha alcanzado un amplio reconocimiento en la investigación académica, hasta el punto de ser considerado por diversos autores como un nuevo paradigma dentro de este campo (Sheth & Parvatiyar, 2000). Según Grönroos (1994), el marketing de relaciones implica la identificación, establecimiento, mantenimiento, desarrollo y, cuando es necesario, conclusión de relaciones con los consumidores y otros actores, con el objetivo de generar beneficios mutuos.

El marketing relacional surge como respuesta a la necesidad de las empresas de establecer vínculos sólidos y duraderos con sus clientes en un entorno cada vez más dinámico y competitivo. Frente a un modelo de marketing transaccional, centrado en la captación de clientes y la venta de productos o servicios de manera aislada, el marketing relacional prioriza la fidelización del cliente mediante la creación de experiencias personalizadas y una comunicación constante y bidireccional.

La evolución del marketing relacional ha estado influenciada por diversos factores, como el desarrollo de tecnologías de la información, la globalización y el cambio en los hábitos de consumo (Christopher *et al.*, 1994). La digitalización ha permitido a las empresas recopilar y analizar grandes volúmenes de datos sobre sus clientes, facilitando la implementación de estrategias basadas en la personalización y la segmentación precisa. En este sentido, herramientas como los sistemas de gestión de relaciones con clientes (CRM) han cobrado un papel fundamental en la optimización de la interacción empresa-cliente (Talaya, 2008).

Además, de acuerdo a Paruthi *et al.* (2023) marketing relacional se basa en la construcción de relaciones de confianza y en la generación de valor compartido. Esto implica el uso de estrategias que van más allá de la venta, como la atención al cliente de calidad, la implementación de programas de fidelización, la comunicación efectiva en múltiples canales y la creación de comunidades en torno a la marca. Así, las empresas buscan fortalecer el compromiso y la lealtad de los clientes a largo plazo.

El marketing relacional representa un cambio de paradigma en la forma en que las empresas gestionan sus relaciones con los clientes. Su enfoque en la personalización, la fidelización y la generación de valor mutuo lo convierte en una herramienta clave para la sostenibilidad y el crecimiento de las organizaciones en un entorno cada vez más competitivo y digitalizado.

2.3. Marketing religioso y/o basado en la fe

En las últimas décadas, el marketing religioso y/o basado en la fe ha sido objeto de estudio para una amplia investigación. Los autores Einstein (2007), Gauthier (2016), Stolz & Usunier (2018) o Salas-Cañales (2021) han construido un amplio corpus sobre la mercantilización de la religión. Esta rama del marketing da sentido a un concepto multidisciplinar que se extiende desde diferentes áreas como el turismo, las peregrinaciones, los templos y monumentos, las instituciones religiosas, hasta eventos promocionales dentro del contexto de la Semana Santa, entre otros. Sin embargo, cada una de las áreas necesita de elementos particulares dentro de las acciones de marketing y comunicación, pero con un elemento común denominador como es la fe.

Como señala Salas-Canales (2021), el marketing basado en la fe es una rama del marketing que surge desde los elementos del marketing tradicional y que se especializa en la comercialización de productos y servicios religiosos, adaptándose a las necesidades de un consumidor cuya motivación principal es la espiritualidad. De hecho, no es raro escuchar que la Semana Santa se ha consolidado como un motor económico y cultural que trasciende lo estrictamente religioso (Sáez-Vázquez, 2016). Este fenómeno ha disparado el interés por desarrollar estrategias y herramientas de marketing que logren satisfacer las demandas de este público tan particular.

La urgencia por abordar el marketing religioso en pleno siglo XXI es directamente proporcional a la necesidad de atraer a personas dentro de un contexto de desinterés generalizado. No obstante, el marketing basado en la fe se enfrenta a un desafío importante como la reticencia de muchos seguidores ante las herramientas de marketing, quienes consideran que distorsionan y desvirtúan el mensaje religioso

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

original. A pesar de esto, el marketing religioso ha sido implementado desde el nacimiento de la religión tal y como subraya Fernández-Cabrero (2022), hermano mayor de la Hermandad de la Macarena en relación el aumento de hermanos, el cual es parte del objetivo de las organizaciones religiosas: *"Vayan por todo el mundo, anuncien la Buena Noticia a toda la creación*, nos dijo el Señor, y eso debemos hacerlo hoy como lo hicieron los primeros cristianos; ellos recorriendo aldeas a lomos de burros o a pie y nosotros aprovechando los instrumentos de nuestro tiempo". (Losa, 2021).

Desde esta perspectiva, Stolz & Usunier (2018) defienden que las religiones han sabido adaptarse a lo largo del tiempo, evolucionando y ajustándose a los diferentes tipos de consumidores que han surgido a lo largo de los años. Identifican tres segmentos clave: los fieles (consumidores), los religiosos (comercializadores) y las religiones (productos y marcas). Dentro de este esquema, es posible distinguir entre los consumidores que adquieren productos y servicios por una motivación religiosa, y aquellos que lo hacen por razones familiares, culturales o sociales. Esta distinción resulta crucial a la hora de diseñar estrategias de marketing que varían dependiendo del público al que se desee llegar.

En este mismo sentido, Cancelo *et al.* (2015) y De Santiago & Barba (2023) subrayan el papel determinante que han jugado las nuevas tecnologías de la Información (TICs) en la evolución de la Iglesia Católica, particularmente en su esfuerzo por fortalecer la interacción con los fieles y fomentar una comunicación más dinámica y bidireccional. La entrada en la era digital ha obligado a las instituciones religiosas a implementar procesos de rebranding, con el objetivo de renovar y adaptar su imagen a las plataformas digitales emergentes (Castillo, 2021; Fernández, 2019). Este nuevo paradigma ha ampliado su alcance y una conexión más efectiva con las nuevas generaciones de jóvenes en el entorno digital.

De Alburquerque (2012), por su parte, afirma que el marketing basado en la fe busca satisfacer las necesidades de los llamados «fieles», ofreciendo productos y servicios específicos para este segmento. Sin embargo, también es posible aplicar el marketing religioso a públicos «menos creyentes», introduciendo elementos comerciales más convencionales para atraer a este tipo de consumidores (Gauthier, 2016). Indica Einstein (2007) qué en una sociedad invadida por el desorden comercial, la religión se ha convertido en un producto más que se vende en el mercado de consumo, y las confesiones religiosas de todo tipo deben competir con una miríada de actividades de ocio más entretenidas y cómodas. La citada autora en su obra "Brands of Faith" argumenta que, para competir eficazmente, las religiones han tenido que convertirse en marcas: símbolos fácilmente reconocibles y portavoces con los que las personas interesadas en la religión pueden establecer conexiones inmediatas. En este sentido, las marcas religiosas se han expandido en los últimos veinte años para crear un mundo mixto de comercio y fe en el que lo sagrado se convierte en secular y lo secular en sagrado.

Actualmente, las entidades religiosas emplean cada vez más estrategias de marketing, apoyándose en herramientas como la comunicación, las redes sociales, campañas publicitarias y otros recursos. Ejemplos de ello incluyen las campañas de la Conferencia Episcopal para la declaración de la renta, la gestión de las redes sociales por parte de Hermandades y Cofradías (Conferencia Episcopal Española, 2024), o los paquetes turísticos para visitas guiadas a templos y monumentos cristianos. Estos recursos permiten conectar con una audiencia diversa, extendiendo el alcance de la religiosidad más allá de sus límites tradicionales.

El marketing religioso, por su naturaleza, tiene la capacidad de forjar relaciones profundas y duraderas, llevando al consumidor a identificarse tan plenamente con la marca o el producto que siente como propio lo que consume (Einstein, 2007). Este fenómeno puede ser objeto de análisis en los estudios de comportamiento del consumidor, ya que la variable religiosa juega un papel crucial en la toma de decisiones.

En el ámbito español, uno de los referentes más recientes y reconocidos es Luna (2021). En su manual Fundamentos de Marketing Religioso, presenta 11 lecciones esenciales sobre marketing religioso, enfocadas en la evangelización. Luna no tiene reparos en afirmar que el objetivo es «vendernos mejor sin perder la esperanza ni la misión», evidenciando así la tensión constante entre los valores espirituales y las tácticas comerciales en el contexto del marketing religioso.

Este panorama revela que, lejos de ser una práctica superficial o innecesaria, el marketing religioso es una disciplina que ha logrado integrarse, de forma silenciosa pero efectiva, en la vida cotidiana, abriendo nuevas vías de interacción entre las instituciones religiosas y sus fieles, sin perder de vista el componente espiritual que lo sustenta.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

2.4. Intersección entre marketing religioso, marketing relacional, marketing en organizaciones sin ánimo de lucro vs marketing cofrade

El marketing cofrade emerge de una confluencia entre el marketing aplicado a organizaciones sin ánimo de lucro y el marketing religioso y/o basado en la fe, a partir de la integración de elementos de ambas disciplinas para crear estrategias adaptadas a las hermandades y cofradías.

Estas instituciones, profundamente centradas en la transmisión de valores espirituales, se enfrentan a retos similares a los de las organizaciones sin ánimo de lucro o no gubernamentales como atraer recursos, consolidar su legitimidad y fomentar la interacción con los distintos públicos y grupos de interés. Como se ha destacado en estudios sobre marketing social, las herramientas comunicativas permiten articular mensajes que resalten la misión y los valores de las hermandades, al tiempo que refuerzan su impacto social y cultural. Las cofradías, actuando como organizaciones del tercer sector, no solo preservan el legado espiritual, sino que lo adaptan a contextos contemporáneos mediante estrategias innovadoras que incluyen, especialmente, redes sociales y tecnologías digitales.

En esta dimensión, el uso de redes sociales ha transformado la comunicación de las hermandades y cofradías como han demostrado numerosos autores como Cano, 2020, Cancelo *et al.*, 2015; Becerra-Fernández & Díaz-Cuevas, 2022, Cristófol *et al.*, 2023; 2024) permitiendo una interacción más dinámica y bidireccional con sus fieles. Al igual que las ONG, estas organizaciones utilizan plataformas digitales no solo para informar, sino para construir lazos emocionales y reforzar su identidad. Esto permite, como demuestran investigaciones recientes, la implementación de estrategias que fomentan la participación activa y la conexión con los valores representados por la cofradía, consolidando su papel como agentes de cambio social y cultural. Las redes sociales no son meras herramientas, sino canales donde el discurso cofrade se enriquece y se proyecta, contribuyendo a moldear su percepción institucional.

El marketing religioso, por su parte, aporta un enfoque centrado en la espiritualidad como elemento diferenciador, y se adapta a las particularidades de las hermandades y cofradías. Este tipo de marketing reconoce a los fieles como consumidores con motivaciones específicas, vinculadas tanto a la tradición como a la fe. Las hermandades, al igual que otras instituciones religiosas, han sabido adoptar prácticas contemporáneas de comunicación y rebranding para mantenerse relevantes en una sociedad en constante evolución. Este proceso no solo fortalece su conexión con las generaciones más jóvenes, especialmente con los millennials y centennials, sino que también abre nuevas oportunidades para promover valores religiosos en un marco cultural y social amplio.

El marketing cofrade encuentra en la Semana Santa su máxima expresión, combinando elementos del turismo, el patrimonio cultural y la religiosidad popular. Este evento, que trasciende lo espiritual para convertirse en un fenómeno económico y cultural, representa un espacio donde las hermandades pueden aplicar estrategias de marketing para atraer tanto a fieles como a públicos más amplios. La comercialización de productos relacionados, la gestión de eventos y la promoción en redes sociales son ejemplos de cómo el marketing cofrade articula prácticas modernas con tradiciones seculares, consolidando su impacto en las comunidades locales y globales.

Desde la perspectiva del tercer sector, las hermandades operan como actores sociales clave, cuya capacidad de comunicar su misión está íntimamente ligada a su existencia. Este principio, reflejado en la idea de que las organizaciones del tercer sector «existen para comunicar», destaca la importancia de una comunicación coherente y estratégica. La combinación de marketing social y religioso permite a las cofradías alinear sus objetivos espirituales con sus prácticas organizativas, asegurando que su mensaje llegue de manera auténtica y eficaz a sus públicos diversos.

Delgada es la línea que separa el marketing religioso y/o en la fe que describe Luna (2021) del marketing cofrade ya que comparten una raíz vinculada a la promoción de valores espirituales, pero existe una bifurcación claramente en sus objetivos y enfoques. El marketing religioso, como disciplina, se centra en fomentar la fe y la espiritualidad a través de la difusión de creencias, la organización de actividades litúrgicas y el fortalecimiento de las comunidades religiosas, orientándose principalmente hacia los fieles y personas en búsqueda espiritual. En cambio, el marketing cofrade amplía su ámbito hacia la promoción cultural, social y

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

turística. Este último pone el foco en las hermandades y cofradías, gestionando su identidad como marcas culturales vivas que combinan la fe con la tradición, el arte y el patrimonio, dirigiéndose tanto a devotos como a turistas y amantes del legado cultural. Es decir, el marketing cofrade abarca un universo de instituciones y corporaciones que comparten misión, visión y valores, pero muestran diferencias significativas para alzarse como diferentes opciones para los públicos, quienes deben decidir ante un abanico inmenso de características y peculiaridades que trascienden desde lo espiritual a lo patrimonial y cultural. Desde la misma idea, el marketing religioso se ancla exclusivamente en la espiritualidad y, en cambio, el marketing cofrade opera en una intersección donde la religión dialoga con el patrimonio y la cultura popular.

En conclusión, el marketing cofrade, reflejado en el diagrama de Venn (figura 2) representa una disciplina híbrida y emergente que responde a similares retos de las organizaciones sin ánimo de lucro y religiosas en el siglo XXI. A partir de la integración de herramientas del marketing en organizaciones sin ánimo de lucro y del marketing y/o basado en la fe permite a las hermandades y cofradías fortalecer su relevancia por su enfoque cultural, social y patrimonial. Mientras el marketing religioso tiene un objetivo evangelizador centrado en la fe y los valores espirituales, el cofrade se enfoca en la promoción de tradiciones, identidad local y patrimonio cultural, apelando tanto a devotos como a públicos interesados en la Semana Santa desde una perspectiva turística o artística. En contraste, el marketing en organizaciones sin ánimo de lucro busca movilizar recursos y generar impacto social para causas altruistas, priorizando la captación de fondos y voluntarios. De este modo, aunque los tres comparten valores comunitarios, el cofrade destaca por dinamizar la economía local desde la moda, el turismo o la artesanía y emplear estrategias modernas de marketing, como las redes sociales, para posicionar a las hermandades como referentes culturales más allá de su dimensión religiosa.

Marketing en organizaciones sin ánimo de lucro
Marketing religioso y/o basado en la fe
Marketing cofrade
Estrategias de comunicación social: visibilidad y transparencia
Intercambio de valor
Estrategias basadas en espiritualidad y consumidor de fe
Identidad y sentido de pertenencia
Gestión de la visión, misión y valores
Marca religiosa
Tradición, patrimonio y cultura

Figura 2. Diagrama de Venn que muestra la creación del marketing cofrade a partir de la confluencia de elementos clave entre el marketing en organizaciones sin ánimo de lucro y el marketing religioso y/o basado en la fe.
Fuente: elaboración propia (2024).

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

Esta intersección es descrita por Cristófol *et al.* (2024) cuando propone la siguiente definición para el marketing cofrade, concebido como una disciplina específica del marketing que pretende la gestión tradicional sistemática y planificada sobre la interacción con los fieles, el diseño de estrategias comunicativas y la promoción de los valores intangibles inherentes a las organizaciones cofrades.

Esta concepción no solo se limita a las hermandades y cofradías como entidades singulares, sino que también abarca a los organismos colectivos que estructuran la Semana Santa, tales como agrupaciones, consejos y federaciones de cofradías. En este contexto, se reinterpretan las clásicas 4Ps del marketing adaptándolas a la singular realidad cofrade:

- Producto: La hermandad como «marca viva», un emblema que aglutina valores religiosos, sociales y culturales, constituyendo el eje central de toda acción de marketing.
- Precio: Una dualidad que implica tanto el tiempo como los recursos económicos invertidos por los fieles y los actores implicados en la vida cofrade, estableciendo una relación simbiótica entre devoción y compromiso.
- Promoción: El despliegue de estrategias de comunicación interna y externa, así como actividades que visibilicen y proyecten el universo cofrade hacia diversos públicos, siempre respetando su idiosincrasia.
- Distribución: La organización de los múltiples puntos de contacto que conectan a las hermandades con sus comunidades. Estos puntos pueden ser de naturaleza religiosa (templos), social (casas de hermandad) o pública (procesiones y actos).

A las 4Ps del marketing incorporadas por Cristófol *et al.*, (2024) se suman, las tres Ps adicionales del marketing de servicios (personas, procesos y evidencia física) (Jain *et al.*, 2022), las cuales se integran de la siguiente manera:

- Personas: Miembros de las hermandades, fieles, voluntarios y líderes cofrades, cuyo compromiso y autenticidad son imprescindibles para transmitir los valores del universo cofradiero y fortalecer el sentido de pertenencia.
- Procesos: Se refieren a la organización de actividades religiosas, culturales y sociales, asegurando una experiencia fluida para los fieles mediante una planificación estratégica y eficiente.
- Evidencia física: Comprende los espacios (templos, casas de hermandad y otras dependencias), símbolos (pasos, túnicas y medallas) y recursos digitales (redes sociales, recursos fotografías y web) que materializan y proyectan la identidad y tradición cofrade.

3. METODOLOGÍA

El presente estudio desafía una aproximación cualitativa al objeto de estudio (marketing cofrade). El método Delphi aporta un análisis desde el punto de vista de ocho expertos a los cuales se someten a un proceso sistemático con el fin de obtener sus opiniones y sus consensos (Linstone & Turoff, 1975; Ruiz & Ispizua, 1989, Landeta, 1999).

El método Delphi, como técnica reconocida de investigación, permite obtener un estado de opinión legitimado, el cual permite romper con el actual estado de ausencia de datos y de conocimiento científico en relación al marketing cofrade. La técnica de investigación implementada ofrece la opinión autorizada de los expertos con la finalidad de no caer en la pura especulación (Ruiz & Ispizua, 1989). En este sentido, la metodología trata de estructurar un proceso de comunicación grupal que resulta efectivo a partir de un grupo de individuos para abordar un problema complejo (Linstone & Turoff, 1975).

Se desarrolló originalmente para ayudar a las empresas a tomar mejores decisiones de inversión. Sin embargo, también se ha utilizado para obtener opiniones sobre tendencias sociales y tecnológicas. La idea que subyace al método es utilizar una serie de cuestionarios para recoger las opiniones de un conjunto de

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

expertos. A continuación, estos expertos emiten sus propios juicios subjetivos sobre la dirección del desarrollo de determinadas tecnologías, tipos de tecnologías o procesos sociales. Los juicios colectivos del grupo se utilizan entonces para hacer mejores predicciones sobre el futuro. El método Delphi puede utilizarse para examinar una amplia gama de cuestiones diferentes, desde tecnologías hasta procesos sociales. Por tanto, puede ser una herramienta útil para hacer predicciones sobre el futuro.

En este contexto del marketing cofrade, a partir de la conceptualización de Cristòfol *et al.*, (2024), se utiliza esta metodología porque, como apuntan los autores Gaitán & Piñuel (1998), el método Delphi es una técnica exploratoria que puede utilizarse para desarrollar una construcción teórica relativa a un área de estudio o para realizar una aproximación aplicada al diseño definitivo de una investigación.

3.1. Justificación del panel de expertos seleccionados

Los criterios de selección de los expertos han partido de tres conceptos fundamentales. En primera instancia, se ha determinado la afinidad de los expertos con el objeto de estudio, es decir, con el marketing cofrade. En una segunda instancia, se ha valorado el prestigio y reconocimiento a nivel nacional e internacional tanto en el ámbito profesional como académico. Por último, en tercera instancia, se han localizado perfiles heterogéneos que permitan enriquecer el discurso y, por tanto, el resultado final. Cabe destacar que, de este modo, los criterios han permitido constituir un grupo interdisciplinar, el cual se justifica por la necesidad para abordar la temática del marketing cofrade.

3.2. Los miembros del panel

En el método Delphi implementado en el presente trabajo han participado ocho expertos de ámbitos profesionales y académicos diversos. En este sentido, la investigación cumple con los requisitos mínimos establecidos por Landeta (1999) para la constitución de un panel Delphi. La relación final de los expertos participantes es la siguiente por orden alfabético:

1. Alejandro López: director de comunicación de la Hermandad de la Macarena (Sevilla).
2. Álvaro González Torres: profesor de marketing digital y experto en marca.
3. Álvaro Hernández: periodista especializado en cofradías en La Voz de Almería.
4. Andrea Luque: Social Media Manager en la Archicofradía de la Esperanza de Málaga y Creative Designer.
5. Benjamín del Alcázar: director Cátedra Estudios Cofrades y decano Facultad de Comercio y Gestión de la Universidad de Málaga.
6. Carlos Luna, consultor en marketing religioso.
7. Fernando Martín: director de marketing en AERTEC y profesor en ESIC, Business & Marketing School en Málaga.
8. Gonzalo León: DIRCOM Agrupación de Cofradías de Semana Santa de Málaga
9. Javier Alés Sioli, profesor titular en la Universidad Loyola Andalucía.
10. Jesús Martín: responsable de comunicación y marketing de la Provincia Marista Mediterránea.
11. José Carlos González: graduado en Publicidad y Relaciones Públicas y CEO de Priostic.
12. María Mercedes Rojas de Gracia: Profesora Titular Departamento de Economía y Administración de Empresas Universidad de Málaga.
13. Sergio Lobato: PMO en DEKRA y profesor en ESIC; Business & Marketing School.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

3.3. Circulaciones y cuestionarios del Delphi

Definido el panel de expertos, se determinó el uso del correo electrónico como herramienta para vehicular todo el proceso Delphi y, posteriormente, se procedió a la primera toma de contacto con los miembros integrantes del panel. La presente investigación ha implementado el planteamiento de dos circulaciones de preguntas con los expertos del panel como determina Landeta (1999). En la primera circulación, que tuvo lugar entre el 1 de marzo de 2023 y el 30 de abril de 2023, se usó un cuestionario (tabla 2) diseñado a partir de la discusión sobre diferentes aspectos relacionados con la existencia, el contexto y el concepto del marketing cofrade. Además, se planteó a partir de preguntas abiertas con el fin de favorecer una lluvia de ideas o brainstorming inicial como mantiene Landeta (1999). El propio cuestionario diseñado para esta primera circulación también permite la definición del tema a tratar, ofreciendo unos resultados que permiten elaborar las preguntas cerradas (en formato de respuesta múltiple y/o alternativa) a incorporar en la segunda circulación del proceso Delphi.

Tabla 2. Preguntas planteadas a los expertos del panel Delphi (primera circulación).

CUESTIONARIO DELPHI-1	
Nombre y apellidos:	
Cargo (Académico y/o profesional):	
1	¿Considera que existe el marketing cofrade? ¿Por qué?
2	En el caso que nos ocupa hablamos de marketing cofrade, pero debemos adaptarlo a una zona concreta. ¿Cree que se puede hablar de Andalucía como la zona de nacimiento de esta disciplina? ¿Por qué?
3	¿Cómo explicaría desde su perspectiva en qué consiste el marketing cofrade?
4	La definición tradicional de marketing de Kotler habla de 4Ps. Según su definición, ¿cómo podrían aplicarse al marketing cofrade? Explíquelo brevemente. a. Producto b. Precio c. Promoción d. Distribución
5	La definición de marketing religioso de Carlos Luna habla de 4Cs en lugar de las tradicionales 4Ps del marketing: Consumidor (fieles), Contenido, Captación y Comunidad. Todo ello para alcanzar la quinta C, Cristo. ¿Qué diferencias considera que pueden aparecer con el marketing cofrade en Andalucía?
6	¿Existe algún ejemplo claro de hermandad o cofradía que considere que pone en marcha estrategias y acciones de marketing?
7	¿Cree positivo que exista una planificación estratégica en el ámbito cofrade?
8	¿Qué espacio debe ocupar la religiosidad dentro de las estrategias de marketing cofrade?
9	¿Podemos hablar de marketing cofrade de fidelización? ¿Por qué?
10	En el ámbito de la promoción, existen en Andalucía consejos, agrupaciones y federaciones de hermandades. ¿El marketing religioso tiene relación con el marketing turístico? ¿Por qué?
11	¿Qué función considera que juegan las nuevas tecnologías de la información en el marketing cofrade? ¿Cuál destacaría?
12	En el ámbito de las marcas territoriales, ¿qué considera que puede aportar el marketing cofrade a los territorios?

Fuente: elaboración propia (2024).

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

Finalizado el periodo establecido para el envío de respuestas por los miembros del panel de expertos, se procedió a las siguientes tareas: vaciado, clasificación, sistematización e interpretación del primer cuestionario enviado. Como resultado, se elaboró el segundo cuestionario entre el 1 de mayo y el 30 de mayo de 2023. En esta ocasión, las preguntas eran completamente cerradas (tabla 3), ofreciendo unos resultados de respuestas múltiples y/o alternativas, que solamente permite la elección jerarquizada, valorada o comparativa como subraya Landeta (1999).

Tabla 3. Preguntas planteadas a los expertos del panel Delphi (segunda circulación).

CUESTIONARIO DELPHI-2	
Nombre y apellidos:	
Cargo (Académico y/o profesional):	
1	El marketing cofrade es... a. Una disciplina propia por sus especificidades b. Una disciplina que existe sólo relacionada al marketing religioso c. Una aplicación más dentro del marketing d. No existe como disciplina
2	El marketing cofrade se ocupa de... a. Fomentar el sentimiento de pertenencia a una hermandad b. Fomentar la apertura a la trascendencia y proponer la fe católica c. Crear valor en el entorno cercano de las cofradías d. Captar clientes, generar ingresos y atraer al público
3	¿Se debe circunscribir el marketing cofrade a una región concreta? a. Sí, sólo a Andalucía b. Sí, a España y Latinoamérica c. No, como en el marketing genérico, el concepto es universal, pero la aplicación depende del contexto d. No, bajo ningún concepto
4	Sobre las 4Ps del marketing tradicional, ¿cómo adaptaría el concepto de producto? a. Como un intangible: la marca-hermandad b. Como las actividades internas y externas que se realizan c. Como la satisfacción de la trascendencia d. Como algo estrictamente físico: imágenes, pasos...
5	Sobre las 4Ps del marketing tradicional, ¿cómo adaptaría el concepto de precio? a. Como un instrumento para generar valor en el interior de las organizaciones cofrades b. Como el tiempo que se dedica c. Como el dinero que cuesta d. Como una conjunción de dinero y tiempo
6	Sobre las 4Ps del marketing tradicional, ¿cómo adaptaría el concepto de promoción? a. Como las acciones de comunicación de las hermandades b. Como las actividades que las organizaciones cofrades realizan para darse a conocer c. Como la unión de comunicación y acciones
7	Sobre las 4Ps del marketing tradicional, ¿cómo adaptaría el concepto de distribución? a. Todos los puntos de contacto con los fieles b. La forma de transmitir y enviar la fe c. El culto externo (las salidas) d. El culto interno (triduos, novenas...)
8	En caso de que considere que existe el marketing cofrade, ¿cree que hay hermandades que lo aplican? a. Sí b. Sí, pero de forma intuitiva y no planificada c. No, en algún caso hay estrategias de posicionamiento, pero no de marketing integral d. No existe el marketing cofrade

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

CUESTIONARIO DELPHI-2	
Nombre y apellidos:	
Cargo (Académico y/o profesional):	
9	¿Qué papel debe jugar la planificación estratégica en el ámbito cofrade? a. Fundamental b. Ninguno
10	¿Qué papel debe ocupar la religiosidad en las prácticas de marketing cofrade? a. Un papel central b. Un papel secundario o complementario c. No es necesario que esté presente

Fuente: elaboración propia (2024).

4. RESULTADOS

Los resultados obtenidos se presentan integrando el tratamiento estadístico de las respuestas de los panelistas, con el objetivo de consolidar las opiniones individuales de los expertos en un estado de opinión grupal. Este enfoque se complementa con una exposición interpretativa y contextualizada, que permite identificar consensos y disensos, y analizar en profundidad los diversos puntos de vista expresados por los miembros del panel Delphi.

En este sentido, la metodología Delphi se aplicará en su vertiente explicativa y predictiva, según la definición de Landeta (1999), reconociendo que la naturaleza compleja del objeto de estudio—en este caso, el marketing cofrade —requiere una exposición que combine elementos descriptivos, argumentativos y relacionales.

El diseño de la investigación incluye dos rondas de consulta. En la primera, se plantearon 20 preguntas iniciales cuyas respuestas fueron sistematizadas para generar 10 preguntas clave, utilizadas en la segunda circulación del Delphi. Los panelistas trabajaron con una escala de valoración que iba de 0 (opción menos valorada) a 10 (opción más valorada), lo que permitió una jerarquización de las respuestas basada en criterios de centralidad estadística.

A la pregunta 1, el 46,2% de los expertos indica que “se trata de una aplicación más dentro del marketing disciplina”, la cual refleja la visión de los participantes sobre el uso del marketing dentro de las cofradías y hermandades. Además, en la pregunta 2, el 39% de las personas respondieron que el marketing cofrade se ocupa de “fomentar el sentimiento de pertenencia a una hermandad” y el 31% que se ocupa de “captar clientes, generar ingresos y atraer al público”. El 16% de las personas respondió «crear valor en el entorno cercano de las cofradías».

Sobre la circunscripción geográfica del marketing cofrade, en la pregunta 3, el 93% de las personas respondió: «no, como en el marketing genérico, el concepto es universal, pero la aplicación depende del contexto» y sólo una persona cree que sí debe hablarse de que el marketing cofrade es específico de Andalucía.

En el caso de la adaptación de los conceptos de las 4Ps del marketing tradicional al marketing cofrade, la pregunta 6 es la que se corresponde con el concepto de producto. Un 77% de las personas respondió «como un intangible: la marca-hermandad”, dos encuestados indicaron que el producto se puede entender “Como las actividades internas y externas que se realizan” y sólo una cree que el producto es “la satisfacción de la trascendencia”.

Sobre la adaptación del concepto de precio, el 47% entiende que se trata de “una conjunción de dinero y tiempo” y el 39% de las personas respondieron “como un instrumento para generar valor en el interior de las organizaciones cofrades”.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

En lo que se refiere a la promoción, el 77% de las personas respondieron que se debe adaptar "como la unión de comunicación y acciones" sólo dos encuestados lo asimilaron a las acciones de comunicación y uno a "las actividades que las organizaciones cofrades realizan para darse a conocer".

En la última de las Ps del marketing tradicional, la distribución, el 85% de los entrevistados consideran que se trata de todos los puntos de contacto con los fieles mientras que sólo el 15% cree que es "la forma de transmitir y enviar la fe".

Sobre la aplicación del marketing actualmente en las organizaciones cofrades, el 78% considera que sí se aplica, aunque la mayoría cree que se hace de forma intuitiva.

La pregunta sobre el papel que ha de tener la planificación estratégica en el ámbito del marketing cofrade es la única que recoge consenso. Todos los entrevistados consideran que debe jugar un papel fundamental.

En la última pregunta, sobre la religiosidad en las prácticas de marketing cofrade, el 85% creen que debe estar presente, considerando la mayoría que debe tener un papel central. Sólo el 15% cree que la religiosidad no es necesario que esté presente en las prácticas de marketing cofrade.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Las aportaciones de los expertos consultados refuerzan la legitimidad del marketing cofrade como una herramienta indispensable en la sociedad contemporánea. En relación al primer objetivo (O1), se establece el marketing cofrade como una subdisciplina del marketing con identidad propia. Este concepto, que surge de la confluencia de fundamentos compartidos con el marketing religioso y el marketing de organizaciones sin ánimo de lucro, incorpora elementos distintivos que lo diferencian. En su núcleo, el marketing cofrade reconoce y adapta funciones tradicionales del marketing —creación de valor, posicionamiento, segmentación y generación de reputación— a una realidad dual que combina dimensiones sociales y religiosas.

Mientras el marketing religioso tiene como eje principal la transmisión de la fe y los valores espirituales (Luna, 2021), el marketing cofrade amplía su alcance para incluir dimensiones culturales, artísticas y relacionales que responden a la diversidad y heterogeneidad de sus públicos. Este enfoque lo posiciona como un puente eficaz entre lo devocional y lo cultural, permitiendo a las hermandades maximizar su impacto en ámbitos que trascienden lo estrictamente religioso (Cristófol, 2024). Además, el marketing cofrade actúa como una herramienta estratégica para visibilizar el patrimonio inmaterial, fomentar la cohesión social y revitalizar tradiciones que forman parte esencial del tejido cultural de muchas comunidades.

A pesar de compartir principios con otras ramas del marketing —como los descritos por Keller (2008)—, el marketing cofrade introduce una dimensión dual: social (Latorre, 2001) y religiosa (Luna, 2021). Esta particularidad exige un enfoque diferenciado, capaz de integrar los valores espirituales con elementos culturales, artísticos y relacionales. De esta manera, mientras el marketing religioso se enfoca en la promoción de valores trascendentales y la conexión espiritual, el marketing cofrade combina estos elementos con un énfasis en la estética, el patrimonio y las experiencias colectivas, logrando captar la atención de públicos cada vez más diversos.

Respecto al segundo objetivo (O2), los expertos subrayan que una de las principales barreras para el desarrollo del marketing cofrade radica en la falta de planificación estratégica dentro de las hermandades y cofradías. Esto deriva en acciones de posicionamiento aisladas e intuitivas que, aunque valiosas en ciertos contextos, carecen de una coherencia estructural que permita un impacto sostenido a largo plazo. La carencia de una estrategia formal limita la capacidad de las hermandades para optimizar sus recursos y alcanzar sus objetivos, subrayando la importancia de implementar procesos de formación y profesionalización específicamente diseñados para este sector.

En este sentido, los expertos abogan por una gestión profesional que no solo contemple la planificación estratégica, sino que también integre la innovación y las nuevas tecnologías como elementos fundamentales para fortalecer la conexión con sus audiencias. Las plataformas digitales han permitido que las hermandades amplíen su alcance, logrando una mayor conexión con fieles de todo el mundo (Becerra-Fernández & Díaz-Cuevas, 2022; Cancelo *et al.*, 2015; Cristófol *et al.,* 2023). Además, el concepto de la marca-hermandad emerge

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

como un pilar central en esta evolución. Entendida como un dispositivo de gestión integral, la marca-hermandad articula la identidad, los valores y el patrimonio de cada hermandad, posicionándola como un actor relevante en los ámbitos cultural, social y turístico.

Einstein (2007) destaca que las instituciones religiosas, por su esencia, poseen un notable potencial para establecer vínculos emocionales profundos y duraderos con su público objetivo. Este enfoque permite que las hermandades no solo conecten con sus audiencias, sino que faciliten una identificación tan íntima que los individuos perciban su vínculo como una extensión de su propia identidad personal o espiritual. Esta capacidad para generar conexiones auténticas y significativas posiciona al marketing cofrade como una herramienta poderosa en la construcción de relaciones sólidas y sostenibles.

En cuanto a su ámbito de aplicación, aunque el marketing cofrade tiene sus raíces en Andalucía, su conceptualización no debe limitarse a este contexto geográfico. Estudios como los de Calvo *et al.* (2019), Esparza (2017), Fructuoso (2020) justifican la viabilidad de adaptar este enfoque a contextos internacionales donde las tradiciones procesionales y devocionales están profundamente arraigadas. Ejemplos destacados incluyen países como Italia, Filipinas, Tunja o México (Camacho, 2020), donde las prácticas devocionales se integran en el tejido cultural y social, abriendo nuevas oportunidades para la expansión y aplicación del marketing cofrade.

Por último, los expertos coinciden en que el marketing cofrade no debe limitarse únicamente a la atracción de nuevos miembros, sino que debe desempeñar un papel clave en la consolidación de las hermandades como actores culturales, sociales y turísticos. Esta perspectiva está alineada con las predicciones de Cánoves & Blanco (2011) en su estudio "Turismo religioso en España: ¿la gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición, versus un turismo emergente", donde se subraya el potencial del turismo religioso como un recurso estratégico para la dinamización socioeconómica. Un ejemplo reciente del impacto del turismo cofrade en Andalucía es el éxito del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, cuya procesión de clausura en Sevilla atrajo entre 500.000 y 700.000 asistentes (Teleprensa, 2024). Este fenómeno refuerza el creciente protagonismo de las manifestaciones cofrades como eventos de gran repercusión cultural y turística.

Finalmente, la investigación en este campo fortalece la definición teórica proporcionada por Cristófol (2024), que fundamenta una práctica profesionalizada. Este enfoque holístico permite maximizar el impacto del marketing cofrade y garantizar su sostenibilidad en un entorno cultural en constante evolución. Así, el marketing cofrade no solo se posiciona como una herramienta estratégica, sino también como un vehículo esencial para preservar y promover las tradiciones culturales y religiosas en un mundo globalizado.

Agradecimientos

Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a todos los expertos que han participado desinteresadamente en este estudio, quienes han contribuido con su vasto conocimiento y experiencia para conceptualizar el marketing cofrade como una nueva subdisciplina dentro del marketing, con un gran peso socioeconómico en Andalucía. Sin su colaboración, este trabajo no habría sido posible. Agradecemos especialmente a aquellos que, con su generosidad y disposición, nos han permitido dar forma a este concepto, contribuyendo al avance de la investigación en un área tan específica y relevante.

Declaración responsable y conflicto de intereses

Los autores manifiestan que no existe ningún conflicto de interés en relación con la publicación de este artículo. Las tareas de relevamiento, recopilación documental y procesamiento de datos fueron realizadas por ambos autores de forma individual respecto a cada caso. En relación al análisis de datos, redacción original y revisiones fueron realizadas por ambos autores de manera conjunta.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

REFERENCIAS

Aaker, D. (1996). *Building strong brands*. Free Press.

AEMARK(2020,31dejulio).*Definiciónde marketing*.Aemark.https://www.aemark.org/index.php/es-es/component/content/article/89-noticias/555-publicada-la-definicion-de-marketing-de-aemark-2018-en-nuestra-web?Itemid=558

Alloza, A. (2002). La gestión estratégica de la marca. In J. Villafañe (Ed.), *El estado de la publicidad y el corporate en España y Latinoamérica*. Pirámide.

Becerra-Fernández, D., & Díaz-Cuevas, P. (2022). Redes sociales geolocalizadas para la caracterización y valoración del espacio público: Las plazas del distrito casco antiguo de la ciudad de Sevilla. *Internacional Humanities Review, 15*(7), 1-26. https://eagora.org/journals/1/issues/239/articles

Bellucci, M., & Manetti, G. (2017). Facebook as a tool for supporting dialogic accounting? Evidence from large philanthropic foundations in the United States. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*. https://doi.org/10.1108/AAAJ-07-2015-2122

Beltrán, J. (2018). Pasión renacida: En los últimos 20 años se ha triplicado el número de cofrades. *Vida Nueva-Revista y Portal de Noticias Religiosas y de Iglesia*. https://www.vidanuevadigital.com/2018/03/23/pasion-renacida-los-ultimos-20-anos-se-ha-triplicado-numero-cofrades/

Berraquero-Rodríguez, D. & Cristófol, F.J. (2025). La Macarena bajo la lupa estratégica: gestión cofrade con las 5 fuerzas de Porter. *Cultura Digital. Revista Interdisciplinar de Arte & Ciencia, 3*. https://doi.org/10.23882/cdig.25156

Buil, I., Chernatony, L., & Hem, L. (2009). Brand extension strategies: perceived fit, brand type, and culture influences. *European journal of marketing*, *43*(11/12), 1300 -1324. https://doi.org/10.1108/03090560910989902

Bhimani, H., Mention, A.L., & Barlatier, P.J. (2019). Social media and innovation: A systematic literature review and future research directions. *Technological Forecasting and Social Change, 144*, 251-269. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2018.10.007

Calvo, L.M., Cantero, J.I., & Serrano, A. (2019). *La comunicación transmedia en las celebraciones populares. El caso de la Semana Santa en Cuenca*. [Tesis Doctoral, Universidad Católica San Antonio de Murcia]. http://hdl.handle.net/10952/5761

Camacho, L. (2020). *El marketing digital como estrategia de posicionamiento para la Semana Santa en Tunja.* [Trabajo Fin de Máster]. Universidad Santo Tomás.

Campbell, D.A., & Lambright, K.T. (2020). Terms of engagement: Facebook and Twitter use among nonprofit human service organizations. *Nonprofit Management and Leadership, 30*(4), 545-568. https://doi.org/10.1002/nml.21403

Cancelo, M., Rebeil, M.A., & Gabino, M.A. (2015). La comunicación institucional de la Iglesia Católica a través de las redes sociales. *Revista Internacional De Relaciones Públicas, 5*(9), 111–130. https://doi.org/10.5783/revrrpp.v5i9.320

Cànoves, G., & Blanco, A. (2011). Turismo religioso en España: ¿la gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición, versus un turismo emergente. *Cuadernos de Turismo*, (27), 115–131. https://revistas.um.es/turismo/article/view/139791

Castillo, I.S. (2021). *Rebranding: Manual de identidad de la pastoral juvenil de la Parroquia Santa Rosa de Lima de Lince* [Trabajo de grado, Universidad de Lima]. https://hdl.handle.net/20.500.12724/15365

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (2022, abril). *Encuesta sobre cuestiones de actualidad*. https://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3360_3379/3360/es3360mar.pdf

Chu, S.C. (2011). Viral advertising in social media: Participation in Facebook groups and responses among college-aged users. *Journal of Interactive Advertising, 12*(1), 30-43. https://doi.org/10.1080/15252019.2011.10722189

Claro, M.C., Ferruz-González, S.A., & Catenacci, J. (2023). Redes sociales y tercer sector: análisis del uso de Facebook e Instagram en 50 ONG de España y Chile. *Revista Latina De Comunicación Social*, (82), 1–21. https://doi.org/10.4185/rlcs-2024-2197

Cornelissen, J.P., Durand, R., Fiss, P.C., Lammers, J.C., & Vaara, E. (2015). Putting communication front and center in institutional theory and analysis. *Academy of Management Review, 40*(1), 10-27. https://doi.org/10.5465/amr.2014.0381

Christopher, M., Payne, A., & Ballantyne, D. (1994). *Marketing relacional: integrando la calidad, el servicio al cliente y el marketing*. Ediciones Díaz de Santos.

Cristòfol, F.J. (2024). Conceptualización y contextualización del marketing cofrade [Comunicación oral]. *III Congreso Internacional, Pensamiento, Cultura y Sociedad Investigación, Divulgación, Transferencia (I+D+T) Proyecto Logos*.

Cristófol, F.J., Segarra-Saavedra, J., & Cristófol-Rodríguez, C. (2023). Uso de Twitter y repercusión en medios de comunicación de la Semana Santa andaluza ante la suspensión de las procesiones provocada por el Covid-19. *Ámbitos Revista Internacional de Comunicación*, (62), 143-160. https://doi.org/10.12795/ambitos.2023.i62.08

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

Cruz, R. (2018). Pasión renacida: En los últimos 20 años se ha triplicado el número de cofrades. *Vida Nueva-Revista y Portal de Noticias Religiosas y de Iglesia*. https://www.vidanuevadigital.com/2018/03/23/pasion-renacida-los-ultimos-20-anos-se-ha-triplicado-numero-cofrades/

De Albuquerque Maranhão Filho, E.M. (2012). Marketing de guerra santa: Da oferta e atendimento de demandas religiosas à conquista de fiéis-consumidores. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 10*(25), 201-232. https://doi.org/10.5752/2150

De Santiago, M., & Barba, R. (2023). Estrategias de comunicación para la evangelización a través de redes sociales: El caso de la comunidad católica "Quédate con Nosotros". *Comunica360, 1*, 131-153. https://doi.org/10.26439/comunica360.2023.n1.6324

Durán-Bravo, P. (2022). Dirección estratégica de la comunicación en las OTS. In L. López-Font (Ed.), *Comunicacióny Tercer Sector de Acción Social. Miscelánea sobre la reputación de las ONG en España y Latinoamérica* (pp. 111-141). Tirant humanidades.

Einstein, M. (2007). *Brands of faith: Marketing religion in a commercial age*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203938874

Esparza, A. (2017). *Impacto económico de la Semana Santa de Cartagena.* [Trabajo Fin de Máster]. Universidad Politécnica de Cartagena.

Fernández Cabrero (2022). https://www.youtube.com/watch?v=FpcmnklzDpc

Ferruz-González, S.A. (2022). Gestión de la reputación y riesgo reputacional en el TSAS. In L. López-Font (Ed.), *Comunicación y Tercer Sector de Acción Social. Miscelánea sobre la reputación de las ONG en España y Latinoamérica* (pp. 295-319). Tirant Humanidades.

Freeman, R.E. (1984). *Strategic management: A stakeholder approach*. Pitman Publishing Inc.

Fructuoso, G. (2020). *Análisis de las procesiones de Semana Santa en Cartagena: Situación y perspectivas. Estrategias de actuación.* [Trabajo Fin de Máster]. Universidad Politécnica de Cartagena.

Gauthier, F. (2016). *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315604923

Gummesson, E. (1999). *Total Relationship marketing. Rethinking Marketing Management: From 4Ps to 30 Rs.* Butterworth-Heinemann. Oxford.

Grönroos, C. (1994). From Marketing Mix to Relationship Marketing: Towards a Paradigm Shift in Marketing. *Management Decision, 32*(2), 4–20. https://doi.org/10.1108/00251749410054774

Jain, R., Jain, S., & Jain, S. (2022). Analyzing and exploring the effectiveness of each element of 7Ps of marketing mix. *International Journal of All Research Education and Scientific Methods (IJARESM, 10*(1), 2455-6211.

Keller, K.L. (2008). *Administración estratégica de marca branding* (3ra ed.). Pearson Educación.

Landeta, J. (1999). *El método Delphi: Una técnica de previsión para la incertidumbre*. Ariel.

Latorre, X. (2001). El marketing aplicado a las ONGD: Coherencias e incoherencias en relación con la educación para el desarrollo. *Comunicar, 16*, 103-114.

Macnamara, J. (2016). Organizational listening: Addressing a major gap in public relations theory and practice. *Journal of Public Relations Research, 28*(3-4), 146-169. https://doi.org/10.1080/1062726X.2016.1228064

Paruthi, M., Kaur, H., Islam, J.U., Rasool, A., & Thomas, G. (2023). Engaging consumers via online brand communities to achieve brand love and positive recommendations. *Spanish Journal of Marketing - ESIC, 27*(2), 138-157. https://doi.org/10.1108/SJME-07-2022-0160

Plataforma del Tercer Sector (2020). *Informe El papel del tercer sector y su impacto social: Análisis y propuestas para la profundización solidaria del Estado Social*. http://www.plataformatercersector.es/sites/default/files/Informe_tercer_sector_DEF.pdf

Real Academia Española (2024). *Cofrade*. https://dle.rae.es/cofrade

Quero, M.J. (2002). *El enfoque de marketing relacional en entidades de servicios de exhibición de artes escénicas.* [Tesis doctoral]. Universidad de Málaga.

Sáez-Vázquez, E.M. (2016). Estrategias comunicacionales del Consejo General de Hermandades y Cofradías de Sevilla: Una visión desde la comunicación institucional. In *Actas del I Congreso Internacional Comunicación y Pensamiento. Comunicracia y desarrollo social* (pp. 1653-1681). Egregius. https://idus.us.es/handle/11441/51557

Salas-Cañales, H.J. (2021) Endomarketing: Una herramienta para la gestión efectiva del capital humano. *Fides et Ratio-Revista de Difusión cultural y científica de la Universidad La Salle en Bolivia*, *21*(3), 32-45. https://doi.org/10.18004/riics.2021.junio.126

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

Simó, M.J.M. (2010). *El marketing en las ONGD: La gestión del cambio social*. Editorial Desclée de Brouwer.

Sheth, J.N., & Parvatiyar, A. (1995). Relationship Marketing in Consumer Markets: Antecedents and Consecuences. *Journal of the Academy of Marketing Science*, (23), 255 – 271. https://doi.org/10.1177/009207039502300405

Stolz, J., & Usunier, J. (2018). Religions as Brands (AHRC/ESRC Religion and Society Series): Religions as brands? Religion and spirituality in consumer society. *Journal of Management, Spirituality & Religion*. https://doi.org/10.1080/14766086.2018.1445008

Talaya, Á.E. (2008). *Principios de marketing. Marketing relacional y CRM*. Esic.

Tavira, E.G. & Estrada, E.M.R. (2015). Marketing relacional: valor, satisfacción, lealtad y retención del cliente. *Análisis y reflexión teórica. Ciencia y sociedad, 40*(2), 307-340. https://doi.org/10.22206/cys.2015.v40i2.pp307-340

Teleprensa (2024,). *Sanz calcula entre 500.000 y 700.000 asistentes a la Magna y valora la ausencia de incidencias.* Teleprensa. https://www.teleprensa.com/articulo/sevilla/sanz-calcula-500000-700000-asistentes-magna-valora-ausencia-incidencias/20241209084222197746

Villena-Alarcón, E., & Fernández-Torres, M.J. (2020). Relaciones con los públicos a través de Instagram: Los influencers de belleza como caso de estudio. *Revista Internacional de Relaciones Públicas, 10*(19), 111-132. https://doi.org/10.5783/RIRP-19-2020-07-111-132

Vidal, V. (2004). La comunicación en las organizaciones no lucrativas. In Bel Mallén (Ed.) *Comunicar para crear valor: la dirección de comunicación en las organizaciones Universidad de Navarra, EUNSA* (pp. 309-322). Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025 | Sevilla, España| CC BY-NC-SA 4.0. | e-ISSN: 2340-2776 | doi: https://dx.doi.org/10.12795/rea.2025.i50.03

Revista de Estudios Andaluces nº 23 (2001), pp. 119-150

https://doi.org/10.12795/rea.2001.i23.07

LA PROMOCIÓN TURÍSTICA DE MÁLAGA Y LA SEMANA SANTA A TRAVÉS DE LOS TEXTOS. 1855-1935

*Rafael ESTEVE SECALL**

1. LA PROMOCIÓN TURÍSTICA DE LA SEMANA SANTA EN EL XIX

La búsqueda o pretensión de lograr una Semana Santa con proyección turística no es algo novedoso en los albores del siglo XX como generalmente se piensa. Sabemos que en la primera mitad del XIX hubo procesiones en diferentes momentos pero sometidas a los albures políticos de la época; porque la invasión francesa primero, y las sucesivas desamortizaciones después, con la desaparición de las órdenes religiosas y la demolición de algunos conventos, constituyen un severo varapalo al dejar desprotegidas a las cofradías, la mayor parte de las cuales estaban acogidas en las iglesias conventuales, originando su decadencia e incluso la desaparición de muchas de ellas.

La profunda transformación social experimentada por España a resultas del derrumbamiento del Antiguo Régimen se traduce, por consiguiente, en la decadencia del procesionismo hasta que, poco a poco, la naciente y pujante burguesía toma el relevo del protagonismo social y apoya el renacer cofrade ya mediada la centuria décimonona. Y es en esa época, muy posiblemente poco antes de la proclamación de la Primera República, cuando por primera vez se pretendió en Málaga la consecución de una Semana Santa turísticamente atractiva, en un intento de rentabilizar "materialmente" la celebración festiva religiosa de la primavera, a imitación de Sevilla, cuyos carteles turísticos vinculando Semana Santa y Fiestas de Abril no dejan ninguna duda sobre su dimensión turística.

Resulta muy interesante subrayar por otra parte, el paralelismo que se aprecia entre los momentos históricos coincidentes de la primera y segunda repúblicas, con el auge de la Semana Santa malagueña en los años previos a las correspondientes

* Catedrático de Economía de la Universidad de Málaga.

proclamaciones y su posterior postración. Pero es un aspecto del tema que obviamos en este trabajo.

Ahora bien, ¿en qué nos basamos para afirmar la existencia de esa pretensión malagueña en la década de los sesenta del siglo XIX? Una Málaga que, conviene no olvidar, se encontraba en pleno auge económico, más preocupada por las chimeneas, la vendeja y el movimiento comercial del puerto que por otros aspectos más espirituales del discurrir cotidiano. En cualquier caso, esa preocupación por la recuperación de la Semana Santa tiene lugar en un contexto histórico una vez cruzado el ecuador del siglo XIX, en que tras la quiebra del Antiguo Régimen hay un proceso de rearticulación general de la vida asociativa al que la religión no es ajeno, en que el espíritu romántico trae a primer plano el sentimiento frente a la razón dominante en la precedente época ilustrada, y en el que se valoran enormemente –desde la propia perspectiva religiosa– por razones de índole política –en pleno auge del liberalismo y de las libertades del pueblo–, las manifestaciones multitudinarias[1].

Hemos podido constatar en una guía de 1866 la descripción que se hace de las cofradías con sede en todas y cada una de las parroquias de Málaga[2]; y, concretamente, de las ubicadas en las parroquias de Santiago y San Juan, dice lo siguiente:

Parroquia de Santiago. En esta parroquia se encuentran las tres Hermandades de Llagas y Columna, Humildad y Animas, y la Cofradía de Jesús el Rico que ostentan sumo lujo y magnificencia en las procesiones de Semana Santa.

Parroquia de San Juan. Tiene siete cofradías: la Sacramental fundada por los Reyes Católicos y la primera que se fundó en el mundo; la de Nuestro Señor de Llagas y Columna, la de Ánimas, la de la Exaltación, la de Jesús Nazareno, la de Dolores y de la Puente, que rivalizan en riqueza y ostentación.

Parece evidente que los calificativos y la referencia a las procesiones pone de relieve la pretensión de trasladar al usuario de la guía el deseo de conocer el lujo, la magnificencia, la riqueza y la ostentación de las cofradías malagueñas, lógicamente durante las celebraciones de Semana Santa que es la ocasión en la que se hace gala de tales.

Diez años atrás ya era patente esa pretensión «coincidiendo con las importantes transformaciones sociales que las sucesivas desamortizaciones habían generado» así como con el ascenso paralelo de la nueva burguesía al liderazgo social y económico de la Málaga de mediados del XIX.

La huella patente de este «aburguesamiento» de la Semana Santa de Málaga hacia los anos finales del reinado de Isabel II se deja sentir claramente en actua-

---

1. Andrés Gallego, José; « Las cofradías y hermandades en la España contemporánea»; Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa; Zamora, febrero 1987; páginas 73 y 74.
2. D.A. Mercier y D. Emilio de la Cerda; «Guía de Málaga y su provincia»; Tipografía La Marina, Cádiz, 1866. AMM, sección 6ª, nº 12, páginas 112 y 113.

ciones tales como el afán de que los desfiles penitenciales estuviesen presididos por criterios de seriedad, regularidad y orden. Por otro lado se intenta, por vez primera, dar una dimensión turística a la Semana Santa y ponerla al servicio del fomento de la actividad económica local siguiendo las pautas que, por aquel entonces, marcaba Sevilla.

«Indudablemente debe haber un interés por fomentarlas (las procesiones); pues sin que sea una paradoja, puede decirse que contribuyen en gran manera al movimiento del comercio, del tráfico y de las artes y oficios. La Semana Santa en Sevilla, sabido es la inmensa concurrencia que atrae alli de forasteros y los muchos productos que esta concurrencia deja». (El Avisador Malagueño, 23-V-1856)[3].

El impulso que esa nueva burguesía estaba dando a las cofradías, ¿no podría tener también el significado de acallar las conciencias tras el enriquecimiento conseguido con la desamortización de los bienes eclesiásticos expropiados?.

¿En qué medida la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854, no tuvo un destacado protagonismo en este auge procesionista dada la tradicional vocación mariana del catolicismo andaluz?

Sin duda, el apasionamiento político con que se vivieron en Málaga los acontecimientos políticos del XIX, en los que la ciudad tuvo un destacado protagonismo, contribuyeron no poco a este continuo tejer y destejer del procesionismo malagueño, sobre todo en la segunda mitad de ese siglo.

Al importante desarrollo industrial se le unió una paralela proletarización obrera que evidenciaba una sociedad capitalista fuertemente desarrollada y dicotomizada, en la que la asunción burguesa del liderazgo cofrade contribuyó, sin duda, a engendrar una fuerte oposición a las manifestaciones religiosas públicas de Semana Santa, que el pueblo llano no veía como propias, sino como una nueva expresión de poder del «odiado burgués». Esto fue realidad especialmente durante los agitados años del Sexenio Revolucionario (1868-74).

Por eso después de la Primera República entró en decadencia el procesionismo malagueño, como lo prueba el que la emblemática Antigua Cofradía de Ntra. Sra. de la Soledad, que incluso llevó al propio Ayuntamiento de la ciudad vestido de etiqueta y bajo mazas en sus desfiles procesionales de los años cincuenta, dejó de procesionar en 1878[4]; y como puede deducirse de la misma lectura del semanario religioso de Málaga, «La Fe», que en su número 2 de 28 de marzo de 1875 se hacía eco de la Semana Santa sevillana en los términos que transcribimos seguidamente, sin mencionar en cambio para nada a la malagueña:

La Semana Santa se ha visto este año tan animada en Sevilla como en los anteriores. El martes se notabaya considerable afluencia de forasteros, verificándose en la tarde de este día, en medio del mayor orden y recogimiento, la procesión

---

3. De Mateo, Elías; «La crisis de la primera mitad del siglo XIX»; SEMANA SANTA EN MALAGA, Tomo III; Arguval, Málaga, 1988, pagina 138.
4. De Mateo, Elias; «El Ayuntamiento y la Semana Santa malagueña»; Vía Crucis, nº 17, 1994, pagina 12.

del Santo Cristo de la Lanzada y Nuestra Senora de la Esperanza. El miércoles debió salir de la parroquia de San Salvador, Nuestra Señora de los Remedios haciéndose desde este día grandes preparativos para la procesión del Santo Entierro, que ha sido una de las más suntuosas.

Un par de años antes el periódico El Folletín de 20 de abril de 1873, recién proclamada la Primera República, daba cuenta de las dificultades que el procesionismo sevillano había experimentado:

Y si el Ayuntamiento ha puesto alguna oposición a la salida de las procesiones, ha sido víctima de un infundado temor que indica más debilidad propia que profundidad de convicciones [...]. Las procesiones se han llamado en Sevilla «manifestaciones»[...]. Sólo tres cofradías han salido; pero éstas en el mayor orden y respetadas hasta el extremo; lo que prueba que el temor de las autoridades era infundado[...]. Se ha puesto el Monumento en la Catedral y ha habido como todos los años Miserere el Miércoles y Jueves Santo. Aquí se ha notado algo la falta de forasteros que este año hay, pues no se ha llenado como todos los otros la Catedral[5]*. Difilcultades que impidieron el procesionismo malagueño en aquellos años.*

Otro aspecto a tener en cuenta, al margen de los avatares republicanos es la problemática de las guerras carlistas y su incidencia económica. *Con más animación que otros años debe celebrarse en el presente la feria y los festejos del Corpus en Málaga, a pesar de que el estado de Andalucía no es el más satisfactorio, tanto por las malas cosechas como por la crisis que atraviesan las industrias y el comercio de aquellos laboriosos pueblos, que tardarán largo tiempo en reponerse de los sacrificios hechos con motivo de la pasada guerra, pues sabido es que la región andaluza ha corltribuido más que ninguna otra con hombres y dinero durante el tiempo de la fratricida contienda*[6].

Y tras el asentamiento de la Restauración se entra en una época en que de nuevo la burguesía toma las riendas del procesionismo, siendo la cita que transcribo seguidamente paradigma de la forma de financiación de las procesiones en aquellos años: *Con este motivo se habla también de las procesiones que han de salir el Jueves y el Viernes Santos y entre ellas se anuncia la de Nuestro Padre Jesús de los Pasos que sale costeada por una opulenta familia que profesa especial devoción a las veneradas imágenes que constituyen dicha Hernandad. También la de la Soledad de Santo Domingo se prepara a celebrar devotos cultos a su sagrada imagen y aunque no hay nada acordado se piensa en un Stabat Mater para la tarde del Miercoles Santo, sacar la efigie en procesión [...]. La Soledad de Servitas sale también en la noche del Viernes Santo [...]. Y esto sin perjuicio de otras hermandades y cofradías que se preparan y aún que se decidirán a última hora*[7].

5. El Folletín, 20 abril de 1873. AMM.
6. «Revista de Andalucía». (Sección Revista General); Tercer Año; Tomo IV, Madrid, 1876, página 279.
7. «Málaga. Semanario Ilustrado»; 24 de marzo de 1879. AMM.

Estas citas prueban las dificultades que el devenir político imponía al desarrollo de la Semana Santa. Parece claro que la situación política en Málaga dio al traste con los intentos de promover turísticamente la Semana Santa pues las «gacetillas» periodísticas del Diario Mercantil de Málaga no ofrecen dudas al respecto.

Las procesiones han sido numerosas y las calles que han recorrido se han visto ocupadas por compacta muchedumbre que con fervor, recogimiento y compostura ha presenciado el paso de las sagradas imágenes. Al contrario de los que ha sucedido otros años, en éste no ha habido incidente alguno desagradable que turbara la paz y el sosiego que debe reinar, y ha reinado, en la semana que hoy fina.

Y a continuación la misma gacetilla añade:

[...]La prensa de Sevilla se lamenta hoy de las fuertes y pertinaces lluvias de estos días que están quitando a las tradicionales fiestas de Semana Santa todos sus atractivos y encantos. Según dicen, Sevilla está atestada de forasteros. Los hoteles están llenos; los cafés y sitios públicos tan animados como permite el tiempo[...][8].

Varias cuestiones se pueden deducir de la lectura atenta de estas gacetillas. En primer lugar, la eliminación de todo tipo de calificativos mayestáticos o referidos al lujo y magnificencia. Conviene no olvidar la profunda crisis en que estaba cayendo la economía malagueña a resultas tanto de la crisis industrial como del empobrecimiento general que sufría la provincia a consecuencia de la filoxera y los terremotos, que estaban originando oleadas de inmigrantes hacia la capital.

En segundo lugar, la mención de incidentes en años anteriores que, sin duda, impedían cualquier reclamo turístico de las fiestas de Semana Santa. Ciertamente, *el momento histórico que viven las cofradías malagueñas, hace ahora cien años, es contradictorio. La ciudad atraviesa una etapa de profunda crisis socioeconómica y religiosa, con fenómenos tales como la ruina de la agricultura de exportación de pasas y vinos a causa de la invasión de la filoxera (desde 1878); la crisis definitiva de la, años atrás floreciente, industria textil, y sobre todo metalúrgica; o una galopante miseria entre las capas bajas de la población, consecuencia de fenómenos anteriormente citados, donde la emigración a América, la mendicidad y el avance de la propaganda obrerista, anarquista y socialista no serían sino sus consecuencias lógicas*[9].

Y en tercer lugar, la contrastada situacion de Sevilla en que se prescinde de connotaciones religiosas en la información, haciéndose hincapie, por el contrario, en los beneficios materiales que tales fiestas proporcionaron a la ciudad del Betis.

La explicación de las dificultades políticas para la promoción y desarrollo turístico de la Semana Santa está en el siguiente texto de Elías de Mateo: *Así socialmente, los impulsores y patrocinadores de estas nuevas o renovadas cofradías*

8. Diario Mercantil de Málaga. 1 de abril de 1888. AMM.
9. De Mateo, Elías; «Una Hermandad de Pasión desconocida y desaparecida: la de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder»; Vía Crucis. nº 13, junio 1992, página 37.

pertenecen en su mayoría a lo más granado de la burguesía comercial de la ciudad, que, acosadas por una pavorosa crisis económica y aislados cada vez más de las clases populares de la población, buscan signos de identidad religiosos exclusivistas y oligárquicos, reemplazando de algún modo, a la antigua nobleza malagueña, prácticamente desaparecida[10].

También desde el punto de vista estético se deja sentir la importancia de la alta burguesía en las poblaciones, introduciendo una serie de elementos que se consolidarán en los años veinte y que llegan hasta nuestros días: aumento en el tamaño de los tronos o introducción de nuevas formas de iluminación, túnicas de terciopelo de diversos colores, capirote cónico alto, guantes, presencia de abundantes presidencias civiles y militares, multiplicación de insignias y estandartes realizados en metal precioso o maderas nobles, constituyen la demostración palpable del lujo y la espectacularidad de una Semana Santa adecuada por la alta burguesía a sus propios gustos[11].

Y la postración en que cayeron las celebraciones semanasanteras debió ser muy grande cuando, a pesar de que a principios de siglo en alguna que otra guía se hiciera mención simple de la relación de Hermandades y Cofradías con las iglesias donde estaban establecidas canónicamente[12], la propia guía turística por excelencia de Málaga –la «Guía compendiada de la ciudad»– editada por el Sindicato de Iniciativa y Propaganda en 1911, a pesar de reflejar todas las facetas turísticas de la ciudad, no menciona para nada a las procesiones.

2. EL DESPERTAR TURÍSTICO DE MÁLAGA

Como quiera que había que encontrar un nuevo rumbo a la economía de la ciudad como respuesta a la gran crisis que se estaba padeciendo a finales del XIX, el volcarse hacia el exterior, esta vez en la atracción del turismo, se confirma como estrategia decidida que marca el rumbo de los primeros años del siglo XX. Y todo lo que puede redundar en pro de tal objetivo se pone al servicio del mismo. Son los momentos de proyección turística de la ciudad de Málaga, por lo que todas sus tradiciones, incluyendo las procesiones religiosas, se consideran un acicate importante para su mayor alza. Era necesario, pues un fuerte lanzamiento de las Cofradías, si se quería no perder el ritmo hacia afuera que iba marcando a la ciudad la generación de las primeras décadas del siglo XX[13], y también de los años finales

10. Ibidem, página 38.

11. De Mateo, Elías; «Crisis estamental y lenta recuperación (siglo XIX)» en La Semana Santa malagueña a través de su historia, tomo 3° de la obra colectiva: «Semana Santa en Málaga»; Arguval, Málaga, 1987, páginas 163 y 164.

12. «Guía del Forastero en Málaga e Indicador General de la provincia»; Anuarso Zambrana, Málaga, 1903. AMM, sección 6ª.

13. Clavijo García, A. y Ramirez Domínguez, J.A.; «El cartel de la Semana Santa malagueña»; Exposición en el Museo Diocesano de Arte Sacro; Málaga, 1981, página 30.

de la centuria anterior. Véase, si no los objetivos perseguidos por la Junta de Procesiones promovida en 1894 por el alcalde de la ciudad y el obispo Spinola, en torno a la consecución del mayor esplendor en las solemnidades religiosas de la Semana Santa para conseguir atraer concurrencia de forasteros[14].

Pero no sólo se pretendía utilizar turísticamente lo que pudiera ser objeto de tal proyección turística, sino que se tenía conciencia de las limitaciones y problemas que tal estrategia planteaba. Así en relación con un proyecto para la construcción de un Gran Hotel Casino en la Caleta que, a la sazón, una sociedad francesa abordaba, se hacían los siguientes comentarios escritos en un folleto: *La explotación en debida forma, de nuestro clima, es empresa de utilidad pública y de innegable interés general; y en tal concepto, ni es justo encomendar su total realización al exclusivo esfuerzo de la iniciativa particular, individual o colectiva, ni prudente hacer consistir todo el resultado en la construcción de un edificio que, por suntuoso que sea, puede resultar prematuro y comprometer por ello el éxito del negocio, si antes, o por o menos simultáneamente no se lleva a cabo con paso meditado y continuo, todo un plan de mejoras locales, de que aún sin esto debiera estar dotada Málaga.*

Nuestra ciudad carece, casi por completo de buenos paseos, hermosos jardines, extensos parques y demás lugares de esparcimiento y recreo que hasta en otras de muy menor importancia hacen la vida de propios y extraños mas agradable y llevadera que en ésta[15].

Parece bastante evidente que se había logrado proyectar la imagen de Málaga como ciudad de invierno, al menos para interesar al capital extranjero. Pero también parece deducirse de este folleto que fueron estas ideas las que estuvieron en el origen de la Sociedad del Clima y Embellecimiento de Málaga y constituyen una especie de declaración de principios de una entidad que acabaría naciendo tres años más tarde.

De hecho no faltaban invernantes en las últimas décadas del XIX como la Guía Muñoz Cerissola parece probar: *Málaga es, particularmente durante el invierno, lugar elegido por gran número de extranjeros que buscan en este clima cien veces mejor que el de Niza y bajo este cielo que nada tiene que envidiar al de Italia, el remedio a sus dolencias*[16].

Guía que en ediciones posteriores –1894– daba amplia transcripción de escritos, estudios y documentos en los que se hacían referencias a la bondad del clima malagueño aparecidos en la segunda mitad del XIX. Todo nos induce a pregun-

14. De Mateo, Elías; «El mundo cofrade malagueño a principios del siglo XX. Antecedentes y orígenes de la Agrupación de Cofradías»; en el libro: «75 años de la Agrupación de Cofradías»; Agrupación de Cofradías, Málaga, 1997.

15. Ramos Power, J.; «Málaga. Estación de inviemo. Por y para ella. Carta abierta»; Málaga, Tipografía de Poch y Creixell; Málaga, 1895.

16. Muñoz Cerissola, Nicolás; «Guía General de Andalucía y Extremadura e indicador de España para 1879»; Málaga, 1879. BDP.

tarnos en qué medida la opción turística invernal de Málaga fue una estrategia deliberadamente gestada por y desde Málaga, o una respuesta a un incipiente y «natural» desarrollo turístico gestado en el «descubrimiento» por los extranjeros del clima malagueño.

Fuera lo que fuese, que ciertamente no nos interesa en este momento, lo que sí es verdad es que la proyección turística de la Semana Santa sí fue obra de los malagueños, pues ya hemos visto como desde los últimos años del siglo XIX se intenta dar una proyección turística de la ciudad de Málaga, por lo que todas sus tradiciones populares, incluyendo por supuesto las procesiones religiosas, podían ser un acicate importante para su mayor alza y conocimiento tanto en los ámbitos nacionales como internacionales[17]. Intento promocional al que no es ajeno el Ayuntamiento en lo relativo a la Semana Santa, con subvenciones más o menos cuantiosas a las cofradías dependiendo de las circunstancias económicas por las que atravesase la corporación[18]; y que la crisis finisecular y los cambios políticos en el Ayumtamiento de la ciudad va a quebrar de nuevo.

El famoso artículo de Joaquín Díaz Serrano de años más tarde es esclarecedor hasta el extremo en este punto: *Innegablemente, las Cofradías y Hermandades malagueñas vienen ostentando cada año en sus procesiones mayor suntuosidad. Si antiguamente las Hermandades tenían por fin único la mutualidad de entierro y el aplicar sufragios por los cofrades fallecidos, actualmente son populares y famosas, no porque cumplen lo que sus estatutos les marcan a este respecto, sino por la riqueza, el orden y devoción con que procesionan a sus imágenes titulares en los días de Semana Santa.*

Hora es ya de que tanto el Municipio como la Cámara de Comercio, el Sindicato de Iniciativas y Propaganda, la Sociedad Climatológica, etc., reflexionen sobre este asunto que puede ser de vital importancia para la población, pues, apartándonos del punto religioso y artístico, una Semana Santa pletórica de procesiones es una enorme fuente de riqueza y el ejemplo lo tenemos en Sevilla que en esos días clásicos, se ve invadida por miles y miles de forasteros ávidos de presenciar el desfile de sus soberbios y deslumbrantes Pasos[19].

Ciertamente en la ciudad empezó a difundirse y a cundir la idea de las bondades económicas del turismo religioso semanasantero *con objeto de que a nuestra ciudad acuda aun mayor cantidad de turistas y forasteros para que después celebren por todas partes del mundo este cuadro maravilloso de mística suntuosidad, reportando al mismo tiempo tal acumulación de visitantes importantes beneficios económicos a la industria y al comercio local*[20].

17. Clavijo García, A.; «La fundación de la Agrupación de Cofradías: Esplendor y suntuosidad en los años veinte»; en la obra colectiva «Semana Santa en Málaga», tomo III; Arguval, Málaga, 1988, página 183.

18. De Mateo, Elías; «El Ayuntamiento y la Semana Santa malagueña», op. cit.

19. Díaz Serrano, Joaquin; «Lo que es y lo que debe ser nuestra Semana Santa»; La Unión Mercantil, 10 de marzo de 1920.

20. Málaga Católica, 9 de abril de 1922; citado por Clavijo A, op. cit, (1988), página 198.

Y en verdad que se logró en pocos años, –ya al tercer intento tras los malogrados de los años finales del reinado de Isabel II y de finales de la centuria– con la gran labor desempeñada por la Agrupación pues, *a partir de estos tres primeros años, la Agrupación cada vez irá acrecentando su fuerte personalidad hasta hacer de los «desfiles procesionales» la fiesta religiosa más popular y tradicional de todas las existentes en la ciudad a lo largo del año, teniendo una notable proyección turística nacional e internacional*[21].

Pero desde luego hubo una movilización ciudadana que la rapidez del éxito confirma y en la que la propaganda de todo tipo desempeñó una labor importante: *El espíritu religioso que en nuestra tierra predomina, sobre todo, de una parte, y de otra el valioso tesoro que en soberbias esculturas de las más famosas firmas posee, ha hecho que en los últimos años hayan alcanzado estas fiestas religiosas renombre universal, tanto por el excelente orden, como por el lujo, riqueza y esplendores de la* cofradías [...], pero sí queremos hacer una ligera expresión del culto y del fervor que tiene ya abolengo de tradición en nuestra tierra y de paso recordar a los turistas que si algún año entre Sevilla y Málaga deciden venir a ésta, aquí lo tendremos ya todos los años, pues saldrán altamente complacidos de su estancia entre nosotros por esa época*[22].

Resulta muy significativo apreciar cómo en esa misma guía había una página de anuncio de la Imprenta Urania cuyo texto decía: *Semana Santa en Málaga. Suntuosas procesiones. Gran solemnidad religiosa. Si quiere Vd. presenciar el desfile de estas famosas procesiones que son admiración de todos por el lujo, arte, riquezas y esplendores de sus cofradías, VENGA A MÁLAGA DURANTE LA .SEMANA MAYOR, y traiga ropa de verano; pero cuide de preparar su hospedaje con anticipación, porque la afluencia de turistas tanto de España como del Extranjero es enorme.*

Y lo que se perseguía se consiguió plenamente: sustituir las devotas procesiones de antaño por las modernas fiestas religiosas de ogaño según palabras del mismo Joaquín Díaz Escobar[23].

Por todas estas razones –prescindiendo de las que en un orden menos noble, pero más provechoso en sentido económico, acusa la utilidad que reporta a la industria y al comercio local, la acumulación de forasteros– puede afirmarse que es meritísima la labor que realizan las Hermandades organizadas por la Agrupación de Cofradias[24].

Podemos concluir en que en la década de los veinte se confirmó Málaga como destino turístico invernal. Asimismo, hay que reafirmar que las procesiones de

---

21. Málaga Católica, año 1923, página 3; citado por Clavijo A, op. cit (1988), página 202.
22. Guia del bañista en Málaga. 1922; páginas 79, 81 y 83.
23. Diaz Escobar, Joaquin; «La procesión del Paso»; Diario de Málaga, 13 de abril de 1922. AAC, Archivo de prensa.
24. Folgueras de Ozaeta, Ignacio; Málaga Católica, 9 de abril de 1922. AAC, Archivo de prensa.

Semana Santa fueron elementos importantes en la promoción turística de aquellos años, y que sus desfiles se consolidaron plenamente, hasta el punto que los dos terribles golpes que recibieron las cofradías en 1931 y en 1936 no les impidió una recuperación que se muestra en la actualidad en todo su esplendor. No obstante, si bien hoy día en Sevilla la Semana Santa sigue siendo motivo de atracción turística fundamental para la ciudad, en Málaga el formidable desarrollo turístico ha seguido otros derroteros bien conocidos, pero la Semana Santa no ha alcanzado la proyección turística que sin duda tiene.

3. LAS GUÍAS TURÍSTICAS Y LA PRENSA EN LA PROMOCIÓN DE LA SEMANA SANTA

Otro de los instrumentos para rastrear la interrelación entre el turismo y la Semana Santa en Málaga es el análisis de las guías de la ciudad. Ya hemos mencionado anteriormente las primeras referencias que hemos encontrado en guías a la Semana Santa malagueña (1866); pero tras la Primera República el tema desaparece de las mismas[25] hasta que nuevamente con el cambio de siglo se empieza a hacer mención de las cofradías. Así, por ejemplo, el Anuario Zambrana de 1903 en su «Guía del Forastero» da la relación de hermandades y cofradías por parroquias e iglesias donde están radicadas pero sin hacer mención alguna a procesiones.

Tres años después, en 1906, la de Guzmán y Supervielle no habla de las cofradías salvo en la descripción que hace de la parroquia de Santiago donde dice: *En una de las capillas se venera la efigie de Nuestro Padre Jesús llamado el Rico, la cual es automática, y cuya Hermandad tiene el privilegio de poder liberar un preso de la cárcel cuando sale en procesicón*[26]. (La referencia al automatismo es la del brazo articulado para que la imagen dé la bendición).

Como se ve apenas había menciones al mundo cofrade en aquéllos primeros años del nuevo siglo, aunque sí existía una evidente política promotora del turismo invernal. Esto se puede comprobar revisando la prensa de la época, de lo que se deduce que la Semana Santa no se contemplaba en aquellas fechas como recurso turístico, ni siquiera potencial: *El mejor clima del mundo, las Fiestas de invierno, la Gran Semana de la Aviación, el Carnaval...*[27].

Pocos años más tarde, el Sindicato de Iniciativa y Propaganda de Málaga en su Programa de las Fiestas y Guía compendiada de la ciudad, editado en agosto

25. Pueden verse al respecto las siguientes guias: Jerez Perchet: «Málaga contemporánea. Estudios, paisajes de la capital y provincia»; Biblioteca andaluza, 1884; AMM, 4/33. Padrón Ruiz, José Mª, «Málaga en nuestros días»; Málaga, 1896; AMM, 4/12.

26. Guzman Munoz, A., y Supervielle de Andrade, J.; «Guía de Málaga y su provincia para 1906»; página 302. AMM, sección 6ª, nº 29.

27. «Málaga, estación invernal»; El Liberal, 1909; ADE 103, legajo 3.

de 1911 por Vicente Davó, no menciona nada de procesiones, ni de cofradías, ni de Semana Santa, aunque las cuatro secciones en que estaba dividido son suficientemente significativas en relación con el interés por la promoción turística de la ciudad: a) Publicidad y propaganda, b) fiestas y atracciones, c) turismo, transportes y deporte, y d) fomento (cultura, ornato, higiene, alojamiento)[28].

Sin embargo en una Guía Oficial de Málaga, sin fechar pero editada seguramente en el cuarto lustro del presente siglo, ya se menciona expresamente a la Semana Santa como motivo de atracción turística:

Málaga que se enorgullece de poseer en su seno como un tesoro artístico las mejores efigies [...] viene esforzándose hace tiempo por instaurar con lujo y orden no comunes, estas clásicas fiestas de religiosa ostentación. Las procesiones de Semana Santa no son ya en nuestra capital, como hace años, vulgares teorías que paseaban las calles más céntricas obedeciendo a la ley de la costumbre, sin el estímulo que acrecen los altos ideales del arte y de la religión, sino hermosas manifestaciones del culto católico, que una saludable y cada día más intensa emulación ha hecho que prosperen hasta llegar a constituir en la actualidad emocionantes espectáculos, dignos por su visualidad, riqueza y orden de la admiración de la gente[29].

Precisamente es mediada la segunda década del siglo cuando empiezan a publicarse folletos propagandísticos de la Semana Santa ilustrados con fotografías con una clara intencionalidad turística:

En pocos años, debido sin duda al entusiasmo de las Hermandades, que han logrado revestir sus cofradías de un esplendor sólo comparable al que fama diera a las procesiones sevillanas, la Semana Santa de Málaga ha adquirido gran importancia hasta el extremo de que el año que cursa, desde el Domingo de Ramos hasta la noche del Viernes Santo, no faltarán cofradías que al desfilar brillantemente por nuestras calles, den una nota religiosa al par que animada y constituyan zona nueva atracción para los aristócratas invernantes que prolongan su estancia en esta tierra de clima incomparable, atraídos por los encantos de su hermosa primavera.

Para ellos, para los que anualmente nos visitan y con nosotros conviven muchos meses, se han organizado también para Resurrección fiestas deportivas que, como vía de ensayo, por primera vez van a realizarse.

Málaga está, pues, de enhorabuena y siguiendo el entusiasmo y sintiéndonos todos malagueños llegará a conseguir con sus fiestas invernales, su Semana Santa, su clima y sus bellezas, ser la capital que mayores atractivos ofrezca al tuismo[30].

La citada agencia de publicidad –E. Crovetto– en un nuevo folleto de 1918 decía: *Siempre fueron admirables las manifestaciones del católico pueblo mala-*

28. AMM, sección 6ª, nº 33.
29. AMM, sección 6ª, nº 93.
30. «Semana Santa. Málaga, año 1916»; Agencia de Publicidad E. Crovetto. ADE, caja 99, documento nº 27.

gueño, pero en los últimos años, estimuladas sin duda las Hermandades y el Comercio por los ejemplos de Sevilla y otras capitales que hacen de estas fiestas beatifica expansión de ánimo y fuente de ingresos estimables, se han superado a sí mismas acumulando esplendores a los muchos que eran ya patrimonio de estas fiestas religiosas[31].

Sin embargo, es muy significativo que la guía que editaba, por lo menos desde 1917 y bajo censura eclesiástica, el Patronato de San José para Obreros Católicos con el nombre de «Málaga en la mano» no incluya hasta 1920 a las procesiones como elementos de atracción turística, y ello debido, de lo que se deduce de la lectura de sus páginas, a las quejas recibidas por parte del comercio local por tal omisión en ediciones anteriores.

Muchas quejas han llegado a nuestros oídos por la poca cabida que damos en nuestra «Málaga en la mano» a numerosos asuntos que pueden interesar a los forasteros que honran con su presencia la ciudad de nuestros amores [...]. Sin embargo, en gracia al entusiasmo creciente que en todos los malagueños han despertado las procesiones de Semana santa, vamos a decir aquí algo de ellas y al mismo tiempo esto será otra prueba palmatoria de que en esta guía hallara lugar cuanto vaya en pro de Málaga[32].

Desde luego hacía pocos años que la ciudad mostraba algún empeño en la promoción de las procesiones. Y para ello no se escatimaban esfuerzos propagandísticos como el llevado a cabo en el periódico El Regional que, desde su aparición en 1916, prestó especial atención a los temas de Semana Santa. Concretamente en la de 1918, sacó una sección periodística titulada «Historia íntima de las cofradías» en que se publicaban entrevistas con los hermanos mayores de las cofradías señeras. Asimismo, desde la Semana Santa de 1917 publicó los nombres de los miembros de las respectivas juntas de gobierno. Y además en el mismo día en que las cofradías salían en procesión y al día siguiente, se daba cuenta de la organización de cada una de ellas con los nombres de todas y cada una de las personas, salvo penitentes de vela, que participaban en la misma, así como sus cargos.

Entiendo que era una forma de publicidad cofrade entre los lectores del periódico buscando el que se «pusiera de moda» salir en las procesiones a través de la emulación de las personas que lo hacían, cuyos nombres aparecían dos veces, como mínimo, en sus páginas.

Así pues, las referencias periodísticas a la Semana Santa empiezan a ser numerosas ya por aquellos años finales de la segunda década del siglo XX. A título de ejemplo buenas son las siguientes transcripciones:

[...] Si en años sucesivos las cofradías continúan trabajando con gran cariño y poderosos esfuerzos para dar a las procesiones mayor realce y brillantez que

31. ADE. caja 99, documento nº 28.
32. «Málaga en la mano»; Patronato de San José Obrero, Málaga, 1920, página 28. AMM.

en el actual año, es casi seguro, y no tememos de equivocarnos al afirmar que miles de los forasteros que acuden al suelo sevillano, ávidos de presenciar las grandiosidades de la Semana de Pasión, dirigirían sus pasos hacia nuestra ciudad, atraídos por el delicioso e incomparable clima, que hacen de la bellísima Málaga un verdadero paraíso[33].

[...] Hora es ya de que tanto el municipio, como la Cámara de Comercio, el Sindicato de Iniciativas y Propaganda, la Sociedad Climatológica, etc., etc., reflexionen sobre este asunto que puede ser de vital importancia para la población, pues apartándonos del asunto religioso y artístico, una Semana Santa pletórica de procesiones es una enorme fuente de riqueza y el ejemplo lo tenemos en Sevilla que en esos días clásicos se ve invadida por miles y miles de forasteros ávidos de presenciar el desfile de sus soberbios y deslumbrantes «Pasos»[34].

Se puede apreciar el aliento que destilan estas muestras periodísticas en pro de la potenciación de la Semana Santa.

De todas formas a los comerciantes malagueños –principales impulsores de la Semana Santa– no pareció ser suficiente la propaganda que se hacía en las guías y ellos mismos editaron una propia en 1921 en cuyo prólogo el autor decía lo siguiente «a los señores Comerciantes e Industriales»:

[...] Al mismo tiempo suplico me dispensen si esta guía no va lo completa que debe ir; pero a la premisa del tiempo se debe todo, pues debido al deseo de anunciar la importante Semana Santa que se celebra anualmente en nuestra querida Patria Chica, me veo en la precisión de suspender por este año la publicación de otros importantes datos, que desde luego prometo fielmente publicarlos en la Guía próxima que se edite[35].

Indudablemente la creación de la Agrupación de Cofradías en enero de 1921 y la publicación de esta guía de los comerciantes, a pesar de «la premura del tiempo para anunciar la Semana Santa» están estrechamente relacionadas, pues su editor era el hermano mayor de la hermandad de la Exaltación.

Y la Agrupación de Cofradías adquiere una posición muy beligerante en la promoción turística de la Semana Santa, siendo su proyección fuera de Málaga uno de sus objetivos primordiales. Buena prueba de esa preocupación fundacional por la promoción turística de la Semana Santa es que en la segunda reunión de la recién creada Agrupación de Cofradías, de 29 de enero de 1921, el Sr. Torres de Navarra dirige un saludo a un representante de la prensa como era el director de «Málaga Católica» presente en el acto.

33. La Semana Santa en Malaga «El Ideal», 31 de marzo de 1818. AAC.

34. Díaz Serrano, Joaquin; «Lo que es y lo que debe ser nuestra Semana Santa»; La Unión Mercartil, 10 de marzo de 1920. AAC.

35. Benitez Ferrater, José; «Guía de Málaga», patrocinada por la Agrupación de Comerciantes y la Federación Gremial Malagueña; Tipografía Enrique Montes, Málaga, 1921. AMM, sección 66, nº 41.

De conformidad con esta actividad promotora empiezan a aparecer notas periodísticas motivadoras de la atracción turística malagueña en la Semana de Pasión en la prensa nacional: Con sus gestiones (la Agrupación de Cofradías) *no sólo ha conseguido que nuestros paisanos dejen de abandonarnos durante esa semana, como ocurría años atrás, sino que de todas las capitales andaluzas vienen a presenciar los desfiles de cofradías numerosísimos forasteros, siendo extraordinaria la demanda de alojamientos en hoteles, fondas y hasta en casas particulares*[36].

Injustamente olvidada, injustamente preterida en la atención que la gran Prensa debe dedicar a las solemnidades religiosas con las que se conmemora el sublime drama del Gólgota, la magnificencia con que se celebra la Semana Santa en Málaga, queremos nosotros reparar esta desigualdad que, en realidad, no creemos obedece más que a legítimo amor propio, a orgullo disculpable de los malagueños, que saben que, a la postre, sin duda alguna, sus solemnes procesiones, el lujo de sus cofradías, el misticismo en que poéticamente parece envolverse esos días la hermosa ciudad, bastarán por si solos para atraer los romeros, los devotos, los turistas y los artistas de todo el mundo[37].

Y esa dimensión propagandística caló hasta en las propias cofradías que no estaban únicamente preocupadas por los aspectos religiosos o estéticos de las procesiones, sino incluso por la incidencia económica que las mismas tenían en la población. Prueba de ello es una circular interna que la cofradía de la Humillación hacía llegar a sus hermanos y amigos en 1924 para recabar fondos para la hermandad: *La importancia progresiva que van adquiriendo en Málaga las tradicionales fiestas de Semana Santa han demostrado la conveniencia de estas manifestaciones de culto externo tanto para el arraigo de las creencias como para la mayor prosperidad de la población*[38].

Actividad propagandística que también tuvo como destinataria a la propia sociedad malagueña como lo prueba el manifiesto de la Agrupación de Cofradías destinado a la opinión publica en 1923[39], publicidad sobre la propia ciudadanía que a lo largo de la década de los veinte fue constante, rayando a veces en irreverencia. Sirva este anuncio que reproducimos, aparecido en la ya citada guía Benítez Ferrater, patrocinada en aquellas fechas por la Agrupación de Comerciantes y la Federación Gremial Malagueña, como compendio de esa actividad publicitaria: *¡¡Malagueños!! No dejéis de prestar vuestro valioso concurso a estas grandiosas fiestas religiosas, que muy pronto serán la mayor fuente de ingresos para nuestra querida Patria chica*[40].

---

36. «La Semana Santa en Málaga»; Heraldo de Madrid, 5 de abril de 1922.

37. «Semana Santa. Málaga»; Mundo Ilustrado. Revista Gráfica Hispano-Americana; número extaordinario, 1 de abril de 1922.

38. Citado por Castellanos, Jesús; «Las cofradías de Semana Santa de Málaga, ante la salud, la enfermedad y la muerte. Nota para su estudio»; Jábega, nº 49, página 40.

39. Benítez Ferrater, José; «Guía de Málaga. 1923»; páginas 183-189. AMM sección 6ª, nº 44.

40. Benítez Ferrater, José; «Guía de Málaga. 1926»; página 155. AMM, sección 6ª, nº 49.

Fuente de ingresos para la ciudad que de forma resumida se refleja en el siguiente párrafo: *Y todo el mundo, tirios y troyanos, saben lo que representa para Málaga la celebración fastuosa de la Semana Santa. Pregúnteselo si no: a los obreros cargadores que cobran estos días miles de jornales por llevar las andas (tronos); a los obreros que trabajan en las fábricas de ceras y en los talleres de lampisterías; a las obreras que durante todo el año construyen túnicas, las repasan y las limpian; a los que trabajan en las casas constructoras de tronos y demás efectos procesionales; a los menesterosos que por llevar una vela, sacan una mesnada, y por llevar una papeleta a la puerta de un templo, sacan pan; a los numerosos y modestos industriales que deben su existencia como tal a las grandes aglomeraciones de público; y, en suma, al comercio y la industria en general que se benefician con la entrada en Málaga de bastantes miles de forasteros que dejan otros tantos miles de duros muy repartidos, desde la cuenta del hotel hasta la ínfima propina, pasando por las obligadas compras en el comercio*[41].

Cuestión clave pues, a lo largo de toda la década de los veinte, desde que se creo la Agrupación hasta la proclamación de la Segunda República, fue la promoción turística de la Semana Santa. En el semanario La Saeta de agosto de 1930 se publicó un artículo cuyo título es de lo más expresivo: *¡Propaganda = Propaganda!*; y cuyo contenido es un auténtico plan de publicidad a escala internacional, nacional, regional y local; donde se dice entre otras cosas lo siguiente: *Constituyendo las procesiones malagueñas el festejo religioso más interesante que se celebra en Málaga, deben ser los Hermanos Mayores los primeros en fomentar esa afluencia de forasteros y turistas que después celebren por todas partes este cuadro maravilloso de mística suntuosidad enmarcado por las bellezas naturales de esta Málaga bendita*[42]. (Las negritas son nuestras).

A la vista de esta actividad, o, mejor dicho, del «clima» creado en la sociedad malagueña en relación con la Semana Santa, habría que preguntarse en qué medida este excesivo acento en la «materialidad» de la celebración religiosa, –y las características sociales de sus promotores– que no parece haber estado apoyada en una real demanda religiosa de la ciudadanía, pudieran explicar en parte la furia iconoclasta o, al menos, la indiferencia ciudadana, durante los sucesos del 31.

4. LA SOCIEDAD EN LA PROMOCIÓN TURÍSTICA DE LA CIUDAD

¿En qué medida la promoción turística de Málaga y su Semana Santa surgió de los malagueños interesados en el desarrollo económico de la ciudad, o lo fue por parte de los cofrades de principios de siglo?

41. Ramis de Silva, José; «Vida Gráfica»; 21 de abril de 1930.
42. «La Saeta», agosto 1930. AAC. Archivo de prensa.

A falta de estudios más profundos, hemos efectuado una aproximación al tema haciendo un listado de las personas que aparecen en las juntas directivas de las tres sociedades que se preocuparon en aquellas fechas por la promoción turística de Málaga. A saber: la Sociedad Propagandista del Clima y Embellecimiento de Málaga, la Sociedad Española de Higiene, y el Sindicato de Iniciativas y Propaganda de Málaga.

Hemos dispuesto de los listados de los directivos de las mencionadas entidades entre 1916 y 1919, así como de la Sociedad del Clima de 1899, 1903 y 1906, más el de la Sociedad de Higiene de 1903. Y asimismo hemos dispuesto de los correspondientes a los directivos de las cofradías que presentaron la documentación que la ley de sociedades les exigió en1902[43], así como con los de las cofradías que se procesionaron en 1918, que esta en el periódico El Regional; y hemos cruzado unos listados con otros.

Pues bien, de las 134 personas que figuran en las sociedades promocionadoras de Málaga, muchas de las cuales pertenecieron indistintamente en diferentes momentos a unas u otras, 22 estuvieron vinculadas asimismo a las cofradías, varias de ellas incluso como hermanos mayores. Además, la nómina de familiares directos de directivos de la sociedades que figuran en las cofradías es muy amplia, a tenor de la repetición de apellidos que se aprecia. Insisto en que un análisis exhaustivo de tales listados podría incrementar la cifra. ¿Quiere eso decir que la promoción turística de la Semana Santa malagueña partió de personas integradas en las cofradías o que se inscribieron en las mismas, procedentes de las sociedades de promoción? La respuesta como siempre no puede ser unívoca y la explicación más plausible al interrogante planteado creo que se encuentra en el «clima» existente en la ciudad en favor de su promoción turística como una vía de desarrollo, que consideró al espectáculo de la Semana de Pasión en la calle como un elemento más de atracción, renovando los intentos que se hicieron con anterioridad en el siglo XIX.

Es evidente que la crisis finisecular española, notablemente acrecentada en Málaga por el hundimiento de la industria metalúrgica y, sobre todo, por los efectos devastadores de la filoxera y posterior remate del terremoto de 1885, con sus secuelas de destrucción de casas y emigración forzada a la capital, habían llevado a una situación límite, en la que se buscan alternativas económicas. El turismo apoyado por las bondades del clima se considera objetivo prioritario, y el ejemplo de la Costa Azul estaba claro como modelo a seguir.

Y la Semana Santa estaba totalmente ajena a esta preocupación turística por su poca relevancia. El hecho de que no se mencione prácticamente para nada en diferentes guías de finales de siglo, como ya hemos visto, es suficientemente significativo al respecto[44].

43. Esta documentacion fotocopiada existe en el archivo de la Agrupación de Cofradías donde la hemos consultado.

44. Vease la nota 25.

Antes de que se constituyera la Sociedad Propagandística del Clima y Embellecimiento de Málaga el 15 de enero de 1898 en cuyos estatutos (artículo 4°) se fijaban claramente sus objetivos *–el fin exclusivo de la sociedad es fomentar y promover toda suerte de mejoras en la población y sus alrededores para embellecerla, procurando por ese medio y cuantos estén a su alcance atraer forasteros y extranjeros gue disfruten de este clima benigno–*, ya diversas memorias como la de Pedro Marcolain San Juan acerca de los «Medios Prácticos de convertir a Málaga en la mejor estación de invierno de Europa», escrita en 1893 ponía de relieve, además de las bondades climáticas, las necesidades de reformas urbanas para hacer factible la consecución de tal objetivo. En cualquier caso, son numerosos los testimonios escritos de viajeros románticos extranjeros que, a lo largo de todo el siglo XIX e incluso antes, habían ponderado las bondades climáticas malagueñas.

No obstante, donde se refleja de modo cabal la situación que vivía la economía malagueña en esos años es en el prólogo de la memoria de Luis de León, de 1894:

El loable propósito de convertir a Málaga en estación de invierno, apareció cuando la crisis general de esta provincia hizo sentir en la capital los efectos de una paralización absoluta de la agricultura y el comercio [...]. Una población que centralizó en sus mercados de exportación las corrientes todas de la Andalucía y llegó a reunir en su muelle millones de cajas de frutos, aceites y minerales de toda la región, se comprende que no explotara la riqueza inconmensurable que en el clima posee, cuando sus atenciones y necesidades se encuentran en el comercio y éste todo lo absorbe.

La vida de esta capital hasta que los viñedos no fueron atacados por la filoxera, estaba enajenada a toda especulación que no fueran tan mercantiles. No le sucedía lo mismo que a Pau y a Niza que explotando las innegables condiciones de su clima, han conseguido embellecerse, aumentar su población y ser favorecidos por los extranjeros[45].

La actividad de la Sociedad Propagandista es incesante en esa década de los noventa y de ello dan fé los recortes de periódicos del archivo Díaz Escobar. Y si nos detenemos con cierto interés en la misma es porque creemos que es en el círculo de sus asociados donde surge renovada la idea de la utilización turística de la Semana Santa de Málaga; idea que fue inmediatamente apoyada por el comercio de la ciudad.

45. Luis de León; «Málaga. Estación de inviernos»; 1894, páginas 5 y 6. ADE, Caja 103, doc 2.2.

5. LOS FERROCARRILES Y LA SEMANA SANTA

De todo lo expuesto hasta ahora podemos colegir que hasta los primeros años de la tercera década del siglo XX, no hubo una proyección turística real de las procesiones de Semana Santa en Málaga.

Pero también podemos afirmar que, en torno al cambio de siglo) ya existía una competencia entre diversas ciudades andaluzas por atraer visitantes en esas fechas, coincidiendo con el fallido segundo intento promocional de la Semana Santa malagueña.

Resulta sumamente significativa la cita que transcribimos seguidamente pues, aunque pensamos que es algo exagerada, refleja lo que fue la Semana Santa de 1880.

[...] No saldrá la Soledad, pero la tendremos por las calles, pues todos los malagueños que aún ven relucir algunas monedas en su caja de ahorros, se disponen a irse a Sevilla, y los que no a Sevilla a Antequera, y los que no a Antequera a Alhaurín, a Cártama o al Palo.

Las procesiones, aparte de los más o menos que participen de espectáculos profanos, y dejando también aparte la discusión sobre si excitan o atenúan el sentimiento religioso, lo cierto es que como todo solemne acto público, llaman a presenciarlas una población flotante que deja no pocos recuerdos pecuniarios en las clases industriales.

***Málaga**, indudablemente, no lo comprende de ese modo y deja escapar en tales días una décima parte de su población que se va a presenciarlas a aquellas otras poblaciones que la entienden de diferente manera*[46]. (Las negrillas son nuestras).

Pero la dirección a la que apunta en cuanto a la atracción que las Semanas Santas de otros lugares ejercían sobre los malagueños es plenamente acertada y se sigue confirmando más de un cuarto de siglo después.

El periódico El Popular, diario republicano editado en Málaga y muy poco dado a dar informaciones de índole religiosa, en una información enviada desde Antequera el 23 de marzo de 1907, al hacerse eco de la polémica habida en dicha ciudad entre los cofrades sobre si salían o no las procesiones a causa de la crisis, informa que se ha acordado salir y al mismo tiempo gastar parte de lo presupuestado en limosnas. Asimismo decía: *El tren especial saldrá de Málaga a las diez el mismo Viernes Santo, y llegará a las dos. Salida a las siete para estar en esa a las diez y media.*

Siete años más tarde, en 19147 la propia prensa antequerana daba muestra cabal de cómo entendían en esa ciudad el aprovechamiento turístico de sus procesiones del Viernes Santo:

---

46. «La Ilustración Andaluza». Revista quincenal de Ciencias, Literatura, Artes, Teatros, etc.; nº 11. Málaga, 14 de marzo de 1880. AAC.

Los innumerables forasteros de Andalucía y aun de más lejos, que visitan Antequera en Semana Santa y que en fiestas extraordinarias como las de este año y otros pasados, forman la inmensa concurrencia que llena nuestras calles y cuaja de gente nuestros balcones dando por un día a esta ciudad el aspecto de inmensa población, si bien satisfacen la curiosidad y reciben imponderables impresiones ante el soberbio espectáculo del paso de las cofradías de «Arriba y Abajo», e item más este año la del Santo Entierro, se marchan sin embargo, porque el tren de vuelta (a Málaga capital se entiende) *sale a las 10 de la noche del Viernes Santo, sin haber gozado del cuadro incomparable por lo típico, original, de intensidad pintoresca única en su género y de que no hay ni idea en las poblaciones de más fama en el orden de estas solemnidades religiosas, que España sola tiene el privilegio de conservar como reliquia sagrada y sintética de su pasado prestigioso.*

De recomendar sería el pernoctar aquí a los verdaderos turistas, a los ansiosos de experimentar hondas emociones [...][47].

También en El Popular de 29 de marzo de 1917 la Compañía de Ferrocarriles Andaluces anunciaba los servicios especiales de ida y vuelta a las *fiestas de Sevilla que tienen este año muchos atractivos, pues después de las procesiones de Semana Santa habrá magníficas corridas de toros.*

Pero más curioso resulta que en el mismo periódico, dos años mas tarde, el 16 de abril de 1919, la Compañía de Ferrocarriles Suburbanos anunciaba trenes especiales el Jueves y Viernes Santo para ir a Alhaurín el Grande, con salida de regreso a la 1 de la madrugada y llegada esperada a Málaga a las 2,20 de la madrugada.

Porque al margen del mayor o menor apoyo municipal de que hubieran gozado las cofradías, en aquella segunda década del siglo XX, dependiendo del color político dominante en el Ayuntamiento, de haber habido unas procesiones en Málaga con evidente proyección turística, lo lógico hubiera sido que los servicios especiales se programaran en sentido inverso tal como en verano se establecían con combinaciones expresas de trenes para facilitar la concurrencia de forasteros a Málaga con ocasión de los Festejos de Agosto. Pero la realidad es que una dinámica corporación municipal alhaurina se había dirigido a la dirección de la empresa ferroviaria demandando esos servicios; y en los anuncios de prensa que divulgaron la información a los potenciales usuarios recogían una nota dando cuenta de la necesidad de un número mínimo de viajeros para efectuar el servicio extraordinario.

Son pues esos años del 15 al 20 los cruciales en el renovado relanzamiento turístico de la Semana Santa en Málaga que, como se aprecia, no era exclusivo de la capital malagueña. El periódico El Regional de 30 de marzo de 1918, dando cuenta de la salida de las procesiones de Jueves y Viernes Santo decía:

---

47. Chacón R.; La exclusiva de nuestras procesiones; «Heraldo de Antequera», número extraordinario ilustrado; Semana Santa, 1914. AMM, hemeroteca, signatura 3.

Las Hermandades pueden sentirse orgullosas del brillo esplendoroso con qu se han celebrado este año las procisiones de Semana Santa y bien merecido tie nen un aplauso entusiasta –que no hemos nosotros de regatearle– por el esfuerz loable que han realizado para elevar estas fiestas religiosas al rango que ha adquirido. Siguiendo por el camino emprendido puede asegurarse que la Seman Santa malagueña rivalizará en esplendor con la que tanta fama y renombre h dado a la ciudad del Betis.

Como se ve todo es aliento para estimular el progreso en los aspectos exterio res de las procesiones, con vistas a «elevar el rango de estas fiestas religiosas» Es decir para conseguir su proyección turística y «poder rivalizar en esplendor» es decir competir por el turismo que se desplazaba en esas fechas a Sevilla.

Y esa proyección turística que se pretendía de la Semana Santa quedab enmarcada como un elemento de atracción turística adicional de la ciudad d Málaga. Una ciudad agobiada por una tremenda crisis económica que veía en l explotación de una nueva «viña», –la viña de Málaga es el cielo– es decir del cli ma con fines turísticos, la solución a tales problemas económicas. Problemas de rivados de la «ruina de los viñedos», «la monopolización del capital» y el «hun dimiento de los mercados de exportación agrícola» malagueños a causa de la guerr mundial; tal como el alcalde de Málaga, Salvador González Anaya sintetizaba en una carta al director del periódico El Día de Madrid.

El porvenir de Málaga es la atracción intensa del turismo europeo. Nuestro cli ma incomparable, de suavidad extraordinaria, de una templanza de excepción, pue de ser en invierno, el refugio de los millonarios frioleros[...]. De Inglaterra y d Francia, de Alemania y de Bélgica acuden en bandadas gentes ricas de toda condi ción. Y esta invasión de lujo, ahora algo contenida por consecuencia de la guerra, ha menester[...]. Pero necesitamos trabajar mucho más, si es que queremos conse guir hacer industria del turismo, como es nuestro deber. Y para que estos centena res de familias ricas sean millares mañana, necesario será que todos a una nos pre ocupemos de que sea [...]. Pero para esta magna empresa, Málaga necesita la ayud del Estado. Con la escasez de sus recursos propios no puede Málaga elevarse a rango que merece. Y el Estado debiera mirar con amoroso interés estas necesidades, que atendidas, redundarían en beneficio de la patria misma. La corriente turística, atraída hacia Málaga, cual punto de descanso después de la excursión a las belle zas legendarias e históricas de Granada, Córdoba y Sevilla, harían de Málaga un emporio. Recuérdese el ejemplo de Niza, y lo que es Niza para Francia. Y por ven tura nuestra, el clima malagueño es más templado y suave, más igual, más seguro que en la renombrada ciudad francesa. He aquí pues, la razón de mi aserto inicial, de que tenemos una viña en el cielo y que hay que cultivarla sobre la tierra[48].

48. Gonzalez Anaya, Salvador, «Carta al señor director del periódico "El Dia" de Madrid, sobre las reformas de Málaga; 20 de febrero de 1917». Este documento se encuentra en el mismo antor: «Año y medio de Alcaldía»; Glosario de la vida municipal 1916-1917; Tipografía Ibérica, Málaga ADP, Biblioteca Cánovas, Sección de reserva.

Sin duda alguna es un trabajo plenamente visionario y un gran programa de actuación municipal –cuya descripción hemos obviado– para propiciar el turismo de la ciudad. En lo único que erró fue en que no ha sido la capital por su carencia de playas cerca del casco histórico, sino los demás municipios costeros de la provincia los que han sabido aprovechar esas corrientes turísticas vacacionales que adoptaron en los sesenta una dinámica costera de sol y playa en vez de la dinámica cultural y ciudadana que se preveía. Este programa de promoción turística de Málaga es una prueba más de la preocupación ciudadana por el porvenir económico de la ciudad, pues tuvo su origen en el hecho de que Salvador González Anaya sumaba a su condición literaria la de haber sido directivo de la Sociedad Propagandística del Clima y Embellecimiento de Málaga y del Sindicato de Iniciativas Turísticas, antes de ostentar la alcaldía de la ciudad.

6. EL AYUNTAMIENTO Y LA SEMANA SANTA

a) Primeras relaciones

Al margen de las relaciones con las cofradías relativas a la concesión de nichos en el nuevo cementerio de San Miguel, de las esporádicas ayudas pecuniarias que el Ayuntamiento concedía a las cofradías, y de la participación de la corporación en determinadas procesiones según las épocas, el primer intento serio de intervención municipal en relación con la Semana Santa es la Junta de Procesiones compuesta por significados representantes de la vida religiosa, social, económica y política de la ciudad que llegó incluso a elaborar un «programa de procesiones» en 1894[49]. Tras su fracaso por las razones que veremos más adelante, el siguiente indicio que hemos encontrado de la preocupación de la corporación municipal malagueña por la promoción turística de la Semana Santa es una carta manuscrita que el secretario de la Sociedad Propagandista del Clima y Embellecimiento de Málaga, D. José Luis Alvarez de Linera –que era a su vez secretario de la Hermandad de la Santa Caridad– dirige a D. Narciso Díaz Escobar el 28 de julio de 1898[50], en la que, haciendo referencia a la sesión especial celebrada el 25 de julio, le pedía aportara sus sugerencias al proyecto de Nuevas Ordenanzas Municipales que sería discutido en Junta de Gobierno para su posterior remisión al Sr. Alcalde.

Dicha carta va acompañada del resumen de los títulos y apartados que configuran el citado proyecto, integrado por diez títulos. Pues bien, el título 2° deno-

49. De Mateo, Elías; «El mundo cofrade malagueño a principios del siglo XX»; op. cit., páginas 39, 40 y 41.
50. ADE, Caja 103, doc. 2.53.

minado «Cuidado de la vía pública en general» distingue cinco apartados: 1° Fiestas y solemnidades religiosas. 2° Fiestas y solemnidades de carácter civil. 3° Espectáculos públicos. 4° Orden y sosiego público. 5° Ornato de la vía pública.

Parece evidente que distinguir las fiestas y solemnidades religiosas del resto de fiestas y espectáculos públicos pone de relieve una preocupación especial –por quienes más sensibilizados estaban en la ciudad de Málaga por su proyección turística– que giraba indudablemente en torno a las procesiones de Semana Santa.

Este esquema de ordenanzas estaba ciertamente inspirado en antiguas ordenanzas de 1878, aunque dando un tratamiento unitario a todo lo que redundaba en interés turístico de la ciudad. Y lo cierto es que en 1900, concretamente el 29 de noviembre, una comisión formada por D. Ramón Linares, D. F. Mitjana y Gordon, D. G. Lirio Reboul y D. Francisco Torres de Navarra, hacía suyo el proyecto de ordenanzas que había elaborado una ponencia y lo sometía a la aprobación consistorial; ordenanzas que fueron definitivamente aprobadas por el Gobierno Civil el 27 de diciembre de 1901, entrando en vigor el 15 de marzo de 1902.

En dichas ordenanzas el título 2° se dividió en tres capítulos dedicados a Fiestas y solemnidades religiosas, Espectáculos públicos y Centros de reunión respectivamente; y dividiendo el primero en dos secciones: Fiestas religiosas, y Solemnidades públicas de carácter civil y fiestas populares.

En los ocho artículos de esa sección se hacía referencia a la necesidad de dar a conocer previamente el recorrido de las procesiones, el comportamiento del público en «orden y compostura y a descubrirse siempre al paso del Santísimo Sacramento y de todas las imágenes», a la prohibición de bengalas al paso de las procesiones, a la prohibición de circulación de carruajes –salvo fúnebres y de médicos– desde los oficios del Jueves al Sábado Santo, a la prohibición de formación de grupos a las puertas de las iglesias, a la prohibición del disparo de armas de fuego, cohetes o petardos so pretexto del toque de gloria, y a la prohibición de celebración de espectáculos públicos de Miércoles a Viernes Santo.

Son las primeras muestras modernas de la preocupación del consistorio municipal por la Semana Santa, aunque fuera en sus aspectos más relacionados con el orden publico.

b) El arbitrio sobre sillas en los paseos públicos

Es de sobra conocido el apoyo institucional que los poderes habían prestado a las celebraciones religiosas callejeras en el barroco. Sin embargo, todo apunta, a la vista de las convulsiones políticas de la centuria, que durante el XIX hubiera una cierta subsistencia del fenómeno procesionista con más o menos apoyos públicos. Pero cuando se plantea decididamente, al menos desde algunos sectores de comerciantes de la ciudad de Málaga, la necesidad de potenciar turísticamente la

Semana Santa, se busca un apoyo institucional del Ayuntamiento al que se le generarían no pocos conflictos. De ello se deduce que en algún momento del año veinte o veintiuno del siglo XX la alternativa que se plantea desde la corporación municipal, en la que había concejales ligados a las cofradías más seneras de la ciudad, era buscar una financiación a las cofradías mediante el arbitrio sobre las sillas en paseos públicos, de manera que permitiera la construcción de tribunas para facilitar la visión de los desfiles procesionales y su explotación. Pero creemos que por razones políticas o de otra índole tal concesión sólo podría realizarse a un ente no religioso; de ahí una de las razones de la creación de la Agrupación de Cofradías cuya finalidad fundacional no deja dudas al respecto.

El origen del citado arbitrio municipal sobre sillas en paseos públicos se encuentra en una ley de 23 de febrero de 1870 por la que la explotación de ese arbitrio pasa de la Diputación Provincial al Ayuntamiento. La devolución del citado arbitrio tiene lugar con fecha 1 de abril de 1875 como se deduce de la Memoria sobre el estado y arreglo de la Deuda Municipal realizado por Antonio Gómez de la Riva el 16 de junio de 1890, en la que se cuantificaba el crédito del Ayuntamiento frente a la Diputación en el siguiente tenor:

Arbitrio sobre sillas de paseos que dejó de percibir el Excmo. Ayuntamiento desde el 23 de febrero de 1870 hasta el 30 de marzo de 1875, a pesar de habérselo concedido la Ley de 23 de febrero del expresado ano de 1870.....13.829, 79 ptas.[51]

En efecto, los presupuestos municipales del Ayuntamiento de Málaga habían venido consignando desde antiguo una partida de ingresos de 3.000 pesetas en el capítulo 3°, artículo 6°, por concepto de «sillas en los paseos públicos».

Así aparece consignada la cifra de 3.000 pesetas en el presupuesto de 1884[52]; e igual cifra de 3.000 pesetas figura en el presupuesto de 1912[53] y en los de 1919-20 y 1920-21.

Sin embargo, el porcentaje que tales ingresos suponían en los respectivos presupuestos había pasado del 0,138 por ciento de 1884, al 0,105 por ciento en 1912 y al 0,066 en 1920 de los respectivos ingresos presupuestarios de aquellos años.

Curiosamente, El Regional del 5 de abril de 1919 da cuenta de una reunión del consistorio municipal con el siguiente texto:

Informe de la Comisión de Hacienda contrario a la propuesta del señor Molina Martel en un cabildo anterior de instalar una tribuna para el público en la plaza de la Constitución durante el paso de las procesiones de la próxima Semana Santa. El dictamen se funda en estar adjudicada la colocación de las sillas en los

51. ADE, caja 6, documento n° 3.

52. Memoria sobre la Hacienda Municipal de la ciudad de Málaga al encargarse de la Administlación el Ayuntamiento interino de 20 de febrero último. Málaga, 1884. AMM, sección 23.

53. La Hacienda Municipal de Málaga en 1912. AMM, sección 23, n° 82.

paseos y ser por lo tanto, de derecho, la instalación que se propone, una vulneración a lo estipulado con el contratista.

El señor Molina Martel asegura que segun impresiones que le han sido comunicadas por dicho contratista, éste no ha de oponerse a la realización de su propuesta si la corporación llega a acordarla.

El señor Baeza en nombre de la Comisión dictaminadora explica los fundamentos de su informe, siendo el principal de ellos, los inconvenientes que dicha instalación supondría para el transito público y añade que la Comisión no habrá de oponerse a que la tribuna se levante en otro lugar más amplio.

El señor Gómez de la Bárcena se expresa en análogos términos y el señor Hinojosa hace resaltar la obligación que en el convenio con el contratista se establece, para el Ayuntamiento, de no permitir éste ninguna otra instalación, mientras no venga al Cabildo una autorización expresa de aquel.

¡Qué duda cabe que la proyección turística de la Semana Santa malagueña empezaba a evidenciarse con esta petición, aunque la respuesta fuese desestimatoria! ¿Surgió de esa petición la idea de crear la Agrupación de Cofradías para explotar una concesión de tribuna en Semana Santa?

Y la afluencia a las procesiones tuvo que ir en auge cuando en los presupuestos de 1921-22, la consignación de los ingresos por la contrata de sillas en los paseos ascendió a 5.750 pesetas, de las cuales 750 correspondían al saldo de la contrata que vencía el 30 de junio de 1921, y las restantes 5.000 «por producto calculado a este arbitrio durante el período de 1° de julio al 31 de marzo de 1922, bien por contrata o por administración, segun acuerde el Excmo. Ayuntamiento.

La contrata había salido a subasta por cinco años segun consta en el Boletín Municipal de 30 de noviembre de 1915, subasta que fue declarada desierta por falta de licitador, y sacada nuevamente a concurso el 14 de marzo de 1916, de tal manera que el término de la contrata era el 30 de junio de 1921.

A subrayar por un lado el fuerte incremento del canon concesional y, por otro, la exclusión de las fechas de Semana Santa ya que la nueva concesión que figura en los presupuestos era de 1 de julio de 1921 a 31 de marzo de 1922. ¿Fue una deliberada decisión municipal para hacer poco atractiva la concesión y así conseguir que nadie ofertara al concurso por la explotación de las sillas y así dejar el campo libre para hacer una posterior concesión a la Agrupación de Cofradías? ¿O fue una simple toma de conciencia municipal de la importancia que estaba adquiriendo esa concesión, cuyo canon no había variado en muchos años, y la necesidad de su actualización?

El estudio de la documentación de los plenos y comisiones municipales podrá aclarar estas dudas y confirmar o desechar esas hipótesis que hemos expuesto, entre las cuales la fecha de la aprobación de esos presupuestos bienales es fundamental dado el tradicional retraso con que tenía lugar, para relacionarlo con la fundación de la Agrupación y con la construcción y explotación de la primera tribuna en la

Semana Santa de 1921. Hipótesis a las que habría que añadir la necesidad de dar una solución provisional al problema de la contrata de las sillas en tanto se terminaban las negociaciones con la Agrupación de Cofradías.

c) La fundación de la Agrupación, la rivalidad con la Junta de Festejos y el problema de la contrata de la explotación de sillas en paseos públicos

Desde luego las primeras actas de las reuniones de la Agrupación de Cofradías apuntan en esa dirección[54]. Precisamente las primeras palabras de D. Antonio Baena Gómez en la reunión fundacional de 21 de enero de 1921 hacen referencia a los problemas de financiación de las procesiones, al tiempo que señalan la aparición de una competencia por los recursos que obtenían las cofradías a través del mecanismo de las postulaciones con el resurgimiento de la Junta Permanente de Festejos y la necesidad de hacer gestiones ante dicha Junta para obtener subvenciones. Asimismo el Sr. Baena *proponía como medio de allegar recursos, la gestión cerca del Municipio para que facultara a las Cofradías a levantar tribunas en los sitios estratégicos del paso de las procesiones y que su rendimiento fuera por cuenta y riesgo de las mismas. Sobre este punto se mostraba optimista por estimar facilidades para obtener los medios de levantar dichas tribunas con el menor gasto posible*, prueba de que había realizado gestiones previas al respecto.

Como confirmación de que no era idea novedosa es que las dificultades con que se encontraban esas aspiraciones eran expuestas por el editor y hermano mayor de la Exaltación D. José Benítez Ferrater cuando expuso que *se habría de encontrar un escollo insuperable del contratista de las sillas que no había accedido nunca a que ni una sola silla particular sea colocarla en la vía pública.* Lo que parece indicar asimismo que alguna cofradía había intentado esa forma de financiación en el pasado.

Y el Sr. Torres de Navarra dijo que *aprovechaba gustosísimo el momento en que todas las Hermandades se congregaban en aquella noche para presentar sus lamentaciones por el calvario que vienen recorriendo para proporcionar a Málaga las festividades de Semana Santa; y señala que la preterición de que han sido objeto las cofradías por la Junta de Festejos debe ser la gota de agua que ha colmado el vaso de las indignación de las mismas.* De lo que se deduce la competencia que se había establecido con la Junta de Festejos por la obtención de los recursos económicos que se solicitaban por medio de la postulación a la ciudadanía, al empresariado local y a la municipalidad. Competencia que nacía entre festividad religiosa y festividad profana, y de la que las cofradías sacaron el convencimiento de la necesidad de su unión para resolver conjuntamente los problemas económicos que les aquejaban.

54. Las actas se encuentran en el correspondiente libro que se halla en el archivo de la Agrupación de Cofradías.

Al término de aquella primera reunión de 21 de enero en la sacristía de la iglesia de la Merced se acordó levantar un acta fundacional de la Agrupación de Cofradías así como, tras cifrar los gastos procesionales en 30.000 pesetas, recabar los recursos precisos para hacer frente a los mismos ante el Municipio, la Cámara de Comercio y la Junta de Festejos en igual proporción.

Las actas de las reuniones que siguieron a la fundacional, y que se celebraron con una periodicidad de siete a diez días, ponen de relieve la favorable acogida del Municipio y de la Cámara de Comercio a tales peticiones; no así de la Junta de Festejos.

La competencia por los recursos económicos entre cofradías y Junta de Festejos no podía obviar una rivalidad y quizá animadversión mutua, que debía estar fundamentada en bases ideológico-políticas por lo que las propias actas manifiestan. Tal es la cita que se hace en el acta de la segunda reunión de 29 de enero en la que el Presidente relata las entrevistas del comité ejecutivo recién nombrado con el Alcalde, la Junta de Festejos y el Presidente accidental de la Cámara de Comercio, *como así mismo de la visita a los jefes de las minorías que integran el Ayuntamiento en apoyo de la solicitud que había sido presentada al mismo;* prueba de la preocupación por los problemas ideológico-políticos subyacentes. Y también en la reunión de 16 de febrero, y en relación a la visita girada a la Junta de Festejos y posteriores reuniones, el Sr. Torres de Navarra dijo: *Es necesario que haya procesiones para que el pueblo de Málaga vea el contraste entre el desfile de las Cofradías y las Cabalgatas y caídas de monos organizadas por la Junta de Festejos...*

En la reunión de 2 de marzo se da cuenta de la petición de instalación de tribunas, petición que fue formulada por el Presidente de la Agrupación en el pleno municipal de 4 de marzo y aprobada incluso por los ediles republicanos que plantearon algunos requisitos y condicionantes[55]. Y en la de 12 de marzo se da lectura a un Bando del Sr. Alcalde concediendo para las tribunas las flores y plantas que fueren necesarias y a la tarifa que ha de regir en las mismas. Prueba de que los inconvenientes administrativos anteriormente señalados fueron solventados, posiblemente la próxima extinción de la contrata de sillas en junio de ese año facilitó el tema, habiéndose llegado a un acuerdo por el que la Agrupación percibiría los ingresos de la explotación de tales tribunas corriendo con los correspondientes gastos.

d) Las subvenciones municipales a las festividades religiosas

¿Hubo algiin tipo de subvención municipal a las cofradias con anterioridad? Resulta difícil, por no decir imposible contrastarlo documentalmente, ya que de haber existido podían haberse librado enmascaradas en partidas de gasto no muy

55. De Mateo, Elias; «El Ayuntamiento y la Semana Santa malagueña», op. cit. paginas 19 y 20.

definidas. Para comprobar esa hipótesis habría que haber revisado con detalle una voluminosa documentación municipal que ya no existe.

Lo que sí está documentado en lo relativo a las ayudas dinerarias del consistorio a celebraciones religiosas desde mediados del XIX, es lo siguiente: A la procesión del Corpus y a procesiones de carácter votivo, tales como la del Santo Cristo de la Salud, a la que en 1851 se libraron 408 reales; así como en 1855, en que la procesión de la citada imagen consumió cera a cargo del erario público municipal por cuantía de 110 reales[56]; y también en torno a 1870 el Ayuntamiento contribuía a la procesión de Nuestra Señora de la Soledad (dado el carácter de procesión oficial de la ciudad) y a la festividad del Domingo de Ramos[57].

Aquel año de 1851, el presupuesto municipal libró para «funciones de iglesia» dos partidas de 10.578 y 5.732 reales respectivamente, sobre un total de gastos municipales de 1.607.404 reales. Es decir apenas un uno por ciento del presupuesto de gastos. Cifra muy similar a la consignada en 1856 de 15.000 reales, aunque de inferior proporción ya que el presupuesto de gastos fue de 2.289.580 reales.

Algunos anos más tarde, en 1883-84, las «funciones de iglesia, iluminaciones y festejos» contaron con un presupuesto de 5.000 pesetas, es decir un 25 por ciento más que el de 1854, pero cuya proporción en el presupuesto municipal de gastos había descendido considerablemente, al dos por mil.

¿Fue algo de ese dinero a parar a las cofradías de Semana Santa? En esa década de los ochenta las cofradías intentan implicar al Ayuntamiento en la financiación de las salidas procesionales, aunque al parecer con resultados negativos.

Pero en la de los noventa cambia la actitud municipal, posiblemente imbuída de la necesidad de una orientación turística a la ciudad como remedio a la postración en que se encontraba. Y con cargo a imprevistos el Alcalde concede pequeñas subvenciones a algunas cofradías. Hubo incluso un intento de racionalización de la ayuda municipal a través de la Junta de procesiones a la que nos hemos referido anteriormente, y que fracasó por las razones que mencionamos más abajo. De ahí que en adelante el volumen de las subvenciones se redujera -dependiendo siempre además de los problemas endémicos de la financiación municipal- y mantuviera su carácter individual[58].

Posteriormente, ya en el siglo XX, la discrecionalidad del Alcalde en la concesión de subvenciones de la primera década, da paso a una nueva situación política en la que el creciente peso republicano-socialista en la corporación municipal va a originar enfrentamientos en relación con su concesión, llegándose incluso a su supresión entre 1912 y 1915, y recuperándose o eliminándose como respuesta al color político que los resultados electorales determinaban. La normalización del

56. ADE. Documentos varios de la caja 6, nº 3.

57. AMM. Legajo 48 C, carpetas nº 40 y 54.

58. Esta problemática está detalladamente tratada en: De Mateo, Elias; «El Ayuntammiento y la Semana Santa malagueña»; op. cit., páginas 12 a 18.

sistema tradicional de subvenciones llegó en 1918. Pero la primera vez que figura en un presupuesto municipal, expresamente reconocida como tal en las correspondientes partidas presupuestarias, una subvención a las procesiones de Semana Santa en la forma que acuerde el Excmo. Ayuntamiento, es en el de 1921-22 por una cuantía de 10.000 pesetas; con una nota expresa en el correspondiente capítulo y artículo que dice: *No se concederán subvenciones a las Cofradías y Hermandades en forma de exención de arbitrios sobre espectáculos*. Es sin duda el resultado de las gestiones de la recién creada Agrupación de Cofradías[59].

El análisis de esta nota nos lleva a preguntarnos sino no hay una errata al confundir la palabra exención con exacción, que nos parece la correcta, a tenor de la interpretación de los hechos que hacemos a continuación.

Pero también, ¿qué otro significado tiene o qué puede haber debajo de la misma?.

En primer lugar, me parece que la creación de la Agrupación de Cofradías, entre otras razones además de las señaladas con anterioridad, debió posiblemente ser originada por una propuesta municipal, a la presión que recibía el Ayuntamiento por parte de las cofradías para que subvencionara las procesiones, con el objetivo de que se creara un organismo «no religioso» que pudiera recibir tales subvenciones, ante los problemas políticos que pudieron existir en el pasado o pudieran originarse en el futuro, acabando de esa manera con las peticiones individualizadas de cada cofradía. Este último problema fue, al parecer lo que dio al traste con el intento promotor de la Junta de Procesiones de 1894, y no se quería tropezar otra vez en la misma piedra[60].

En cualquier caso, la partida presupuestaria, aunque escasa a tenor de las necesidades cofradieras, configuraba unos «ingresos seguros» ante el albur de la coyuntura política.

Por otro lado era el reconocimiento expreso de la importancia que habían adquirido tales festividades. Sobre todo teniendo en cuenta que el Carnaval contaba con partidas de gastos expresamente reconocidas como tales, en el presupuesto municipal, desde mucho tiempo atrás.

Y aquí creo que está la clave de la nota presupuestaria reproducida anteriormente.

Parece que las cofradías o la Agrupación plantearon en algún momento algún tipo de ingreso como recargo en los arbitrios sobre espectáculos, fiscalidad que formaba parte de un capítulo presupuestario de gran importancia en los ingresos del consistorio denominado «Recursos legales para cubrir déficit», capítulo que suponía casi las dos terceras partes de los ingresos municipales, y en el que aparecían gran número de arbitrios sobre consumos y actividades industriales y de

59. Luego, la cuantía de la subvención realmente recibida por la Agrupación fue de 8.000 ptas.

60. Vease al respecto: De Mateo, Elias; «El muudo cofrade malagueño a principios del siglo XX», op. cit., página 40.

servicios, que la corporación malagueña no quería recargar más por razones evidentes.

Con el Carnaval, cuya partida presupuestaria de gastos ascendió esos años de 1920-21 a 2.500 pesetas, se producía el hecho de que se autofinanciaba –al menos sobre el papel presupuestario– ya que existía un arbitrio extraordinario de ingresos sobre fiestas del Carnaval que ascendía a la misma cantidad de 2.500 pesetas, y que se nutria del cobro cada día por entrada y circulación por el paseo central del Parque durante su celebración, «de 10 pesetas por cada automóvil, de 5 pesetas por cada coche de lujo, y de 2 pesetas por cada coche de alquiler y cada caballo de montura; exceptuándose los coches que vayan adornados en las debidas condiciones».

Posiblemente la idea de vincular el «espectáculo» de las procesiones con unos ingresos propios pudiera haber surgido por un lado de este ejemplo del Carnaval; y por otro, de la avispada pretensión del señor Molina Martel de instalar una tribuna en la plaza de la Constitución; aunque, ciertamente, no era una idea novedosa ya que estaba en práctica en Sevilla hacía muchos años. No deja de ser curiosa la presencia de un representante de las cofradías sevillanas en la segunda reunión de la Agrupación de 29 de enero de 1921 por el saludo que dirige el Sr. Torres de Navarra al Sr. Gimeno, por lo que todo apunta a que fue invitado a estar presente para explicar el funcionamiento en la capital hispalense de la explotación de sillas y tribunas en Semana Santa.

Así pues, ¿es correcta la hipótesis de que la Agrupación de Cofradías se creó expresamente para facilitar la ayuda «institucional» a las cofradías, es decir con la debida asignación presupuestaria, para evitar conflictos político-sociales en una época de importante anticlericalismo militante por parte de algunos sectores de la ciudad, al hacerse tal asignación a una entidad civil no religiosa –la Agrupación– cuya función era solamente la de organizar los desfiles procesionales, o sea «el espectáculo», y al mismo tiempo para evitar las presiones individualizadas de las cofradías al Ayuntamiento o a los concejales a ellas vinculadas, solicitando subvenciones individuales que, de satisfacerse, originaba importantes agravios comparativos entre ellas?

¿Podría complementar esta hipótesis o sustituirla el que la creación de la Agrupación fuese consecuencia de la necesidad de una entidad jurídica a la que el Ayuntamiento pudiera conceder la explotación de tribunas en Semana Santa?

Creo que la siguiente nota periodística, debidamente interpretada, parece confirmar ambas hipótesis arriba esbozadas.

Por instinto de conservación se reunieron. La batalla era dura. El noble y a la vez cruento pugilato causó víctimas, y hermandad hubo que en su tenaz empeño hallóse a las puertas de la bancarrota. Ninguna cejaba en su porfía de sobrepujar a las restantes, y esto dio lugar a que faltas de eficaz auxilio, se vieran seriamente comprometidas y explotadas. Este es el origen de cobijarse todas bajo

una misma bandera, haciendo honor al título de hermandades, mostrándose mutuamente el apoyo y la ayuda que tibiamente se mostraron un día y que hoy renace como explosión de fe en el alma de todos [...] Baena con palabra fácil ... enumera ... la crisis por la que atraviesa actualmente el comercio[61].

Hipótesis a las que habría que añadir la competencia que la renacida Junta de Festejos generaba en las postulaciones entre el empresariado local para financiar los festejos profanos de agosto que, interrumpidos desde 1914 se pretendían resucitar en el verano de 1921.

Parece claro que la tradicional vía de la postulación para allegar recursos que sufragasen las procesiones, era notoriamente insuficiente para alcanzar las cifras precisas para hacer realidad los proyectos «turísticos» de las cofradías; cuánto más con la rivalidad creada por la Junta de Festejos. Consiguientemente, urgia obtener nuevas vias de financiación.

A estos efectos es sumamente «iluminadora» la lectura del artículo 6° de los Estatutos originales de la Agrupación de Cofradías: *«Los fines que perseguirá 'La Agrupación' serán velar muy principalmente por los prestigios de todas y cada una de las cofradías asociadas, organizar espectáculos y estudiar medios que proporcionasen recursos con que poder atender a la consolidación y acrecentamiento de las cofradias [...]»*. Es decir la búsqueda conjunta de recursos para hacer frente a los gastos de las salidas procesionales.

Además, el artículo 24° vuelve a insistir en dos temas básicos: el reparto de ingresos y la garantía de un mínimo nivel de calidad estética dada la proyección turística que se pretendía del «espectáculo» de las procesiones: *Las cofradías admitidas gozarán de la misma parte proporcional en el reparto de las cuestaciones destinadas a las salidas procesionales que las demas, siempre que estén en las debidas condiciones de aquellos efectos necesarios, y que a juicio del Comité no habrían de desmerecer en el esplendor que precisa sostener para la solemnidad, engrandecimiento y buen nombre de nuestra Semana Santa.*

e) Las subvenciones del Ayuntamiento a la Agrupación de Cofradías en los años veinte

A pesar de los esfuerzos de comerciantes, cofrades y determinados sectores sociales, los condicionantes políticos habían estado pesando fuertemente en las circunstancias en que se desenvolvía la ciudad a lo largo de la segunda década del siglo XX. Sin embargo la creación de la Agrupación de Cofradías y el peso político municipal de los monárquico-conservadores van a facilitar la normalización de las ayudas del Ayuntamiento a las cofradías. Así, tras la primera subvención reflejada como tal en los presupuestos municipales de 1921 de 10.000 ptas., se pasó a 15.000 en 1922 y 23; a 20.000 en 1924 y a 40.000 desde 1925 a 1930; fuerte

incremento coincidente con la Dictadura Primorriverista, gracias a la eliminación de cualquier discrepancia política anticlerical y a una coyuntura económica internacional y nacional favorable, que llevaron a una primera «edad de oro» cofrade[62]. Pero me resulta incomprensible que, en ese contexto, la Guía del Turista en Málaga, de 1929, editada por el Centro Oficial de Información del Turismo, a pesar de que describe todos los atractivos turísticos de la ciudad, no mencione para nada a la Semana Santa.

En todo caso, la rivalidad surgida en 1920-21 entre sectores clericales y anticlericales que se aglutinaron en torno a la Agrupación y a la Junta de Festejos respectivamente, y traducida en competencia por los recursos económicos municipales y ciudadanos, –tensiones que la Dictadura hizo desaparecer lógicamente–, pudo ser una razón explicativa adicional de los sucesos del 31. Máxime cuando, en mi opinión, las procesiones de aquellos años todavía no habían sido plenamente asumidas como propias por la ciudadanía, ya que el hecho de que se pagara a los penitentes de vela es prueba de la escasez de hermanos. Esto corrobora, asimismo, el carácter «forzado» de la creación de la Semana Santa por el comercio local, al igual que la preocupación por los aspectos «turísticos» de los desfiles procesionales que se aprecia en todos los documentos de la época. Todo lo cual nos parece perfectamente compatible con la multitudinaria asistencia «al espectáculo» de las procesiones o con la gran devoción que determinadas imágenes generasen entre la población.

Reproducimos finalmente la evolución de ingresos y gastos municipales relativos al tema que nos interesa, obtenidos de los presupuestos anuales de 1928 a 1934, que son los únicos completos de los que hemos podido disponer de aquéllos anos (página siguiente).

Un breve vistazo a los datos de la tabla, comparando ingresos y gastos con los totales presupuestados en el capítulo correspondiente a los citados ingresos y gastos, obvia mayores comentarios.

7. ANEXOS

a) Índice de siglas

En algunas citas aparecen determinadas siglas cuyo significado es el siguiente:

ADE: Archivo Díaz Escobar.
AMM: Archivo Municipal de Málaga.
BDP: Biblioteca de la Diputación Provincial.
AAC: Archivo de la Agrupación de Cofradías.

Todos estos archivos se encuentran en Málaga capital.

b) Contabilidad 1928-1934

	1928	1929	1930	1931	1932	1934
INGRESOS						
Derechos sobre sillas en las calles y paseos públicos (Ordenanza 25)	15.010	15.010	15.010	15.010	7.505 5.000	7.500
Derechos sobre las fiestas de Carnaval (Ordenanza 26)	20.000	–	–	–	–	–
Derechos que graven entrada de carruajes en zona que se acote (Ordenanza 26)	–	15.000	10.000	5.000	–	–
Verbenas y fiestas	–	–	–	–	–	6.000
GASTOS						
Subvención Agrupación de Cofradías	40.000	40.000	40.000	36.000	–	–
Tribuna del Parque para alquilar en Carnaval	5.000	2.000	2.000	1.000	–	–
Contribuir a la celebración de festejos en la forma y época que acuerde la Comisión Municipal Permanente	–	70.000	60.000	55.000	100.000	100.000
Fiestas en los barrios	–	–	–	–	–	4.500
Total de Ingresos	40.010	30.010	25.010	20.010	15.505	13.500
Total de Gastos	45.000	112.000	102.000	92.000	100.000	104.500
Total Capítulo 13	139.500	134.500	122.500	101.500	s.d.	104.500

Fuente: Presupuestos Municipales.